DET NORSKE VIDENSKAPS-AKADEMI I OSLO

JUST BING

FRA TROLLDOM TIL GUDETRO

STUDIER OVER NORDISKE HELLERISTNINGER FRA BRONSEALDEREN

MED 151 FIGURER I TEKSTEN

UTGITT FOR FRIDTJOF NANSENS FOND

OSLO 1937

I KOMMISJON HOS JACOB DYBWAD

Fremlagt i den hist.-filos. klasses møte den 13. november 1936.

A. W. BRØGGERS BOKTRYKKERI A/S

Innhold.

Side

Innledning ... 1

I. Billedmaterialet.
1. De tre guder ... 8
2. Gudinnen med skjoldet ... 36
3. Aspebergristningen ... 45
4. Hvitlyckeristningen ... 52
5. Fossumristningen ... 59
6. Ristningen fra Berga Tuna og hornet fra Wismar ... 67
7. Runohällen ... 73
8. Kivikgraven ... 76
9. Ristningen fra Backa Utmark ... 89

II. Arkeologiske og mytologiske forbindelser og utsyn.
1. De store guder ... 95
2. Det eldste gudesett ... 118
3. Vognkultens guddommer.
a. Tohjulsvognen med hesteforspann ... 124
b. Firehjulsvognen forspent med kuer ... 132
4. Såler på helleristninger ... 143
Sko i folkeskikk og folketro ... 147
Hermes ... 150
Vidar ... 152
Såler på helleristningene ... 154
5. Ormer på helleristninger ... 155
6. Frøy, Ull og Odin ... 159
7. Fra djevel til frelser ... 170
8. Kultvognen fra Strettweg ... 180
9. Gullhornene ... 188

III. Den religionshistoriske betydning.
1. De tre gudekretser ... 195
2. Kultus og religion ... 201
3. Ættedyrkelse og gudsdyrkelse ... 210

Register ... 215

Innledning.

I denne bok har jeg samlet en del av de tydninger jeg har prøvet å gjøre av figurer på nordiske helleristninger. Jeg kommer dog bare til å arbeide med en type av helleristningene; som bekjent gis der to, de „arktiske" og de „sydskandinaviske". Disse studier behandler de sydskandinaviske. Forskjellen mellem dem er total. De arktiske inneholder dyrebilleder, ofte ypperlig utførte. De sydskandinaviske har mennesker, skib, vogner, hester og flere slags dyr, mange tegn som er helt gåtefulle. Men utførelsen står kunstnerisk ikke høiere enn barns tegninger.

Som sted-betegnelse er de to navn på helleristningene overvunnet. Man har funnet arktiske helleristninger ved Oslo, ved Drammen og flere steder i det sydlige Norge og sydskandinaviske helt op til Nordland. På gården Tro i Tjøtta i Nordland er den nordligste av disse funnet. En vakker bronsealderspiral i en oval ring vidner her om risterens formkunst og om at den samme bronsealderskultur når fra Danmark og Skåne til norsk Nordland.

Det er lykkedes forskerne, fremfor alt professor Montelius, å tidfeste de sydskandinaviske ristninger til bronsealderen. Nu har man arktiske ristninger overtegnet med sydskandinaviske. På den store Bardalristning i Nordtrøndelag ser vi store arktiske elger overtegnet med mindre og større skib. Og på en ristning på Åmøi ved Stavanger, som i 1913 blev undersøkt av professor A. W. Brøgger og mig, fant vi en stor fisk (eller hval); på hver side var der over den tegnet et lite skib. Dengang var der ikke funnet arktiske dyrebilleder så langt mot syd; vi mente da at disse figurer var samtidige og fremstillet en hvalfangst. Men da spørsmålet om å finne arktiske ristninger på disse breddegrader nu står i en annen stilling, tror jeg det bør opfattes som en arktisk fisk (eller hval) overtegnet med sydskandinaviske skib.

Man så heri tydelig bevis på at de arktiske ristninger var de eldste. Man førte dem tilbake til stenalderen og satte dem i forbindelse med det jægerliv som man måtte forutsette at vårt stenaldersfolk hadde ført her nord. Man har sammenlignet dem med de andre jægerfolks fortreffelige dyrebilleder, — navnlig er buskmennenes billeder fra strutsejaktene eksempler på en ypperlig primitiv kunst. Professor A. W. Brøgger sammenlignet dem

med de paleolittiske franske dyrebilleder. Særlig har dr. G. Hallström undersøkt og beskrevet de arktiske ristninger (Ymer 1907, Fornvännen 1907—1908) og bestemt hevdet at de var fra stenalderen. Han fremhever at virkelig naturalistiske dyrebilleder bare foreligger fra stenalderen (hornøksen fra Ystad, elgfigur fra Åloppe i Uppland). Betydningen av disse ristninger var dermed forklart. Det var jakt-magi, billedene skulde gi jægeren makt over viltet på hans jakttog.

Men både mot tidsbestemmelsen og mot forklaringen har dr. G. Ekholm i Ymer 1916 (og siden i Fornvännen 1922) gjort innsigelse i viktige arbeider om forklaring av helleristningene. Han peker på at der på en ristning ved Nämnforsen i svensk Norrland finnes elger og skib på samme ristning; her er begge slags ristninger samtidige. På den overtegnede Bardalsristning mener han at ingen av skibene er eldre enn 3. periode av bronsealderen; de store er fra yngre bronsealder, og nogen ornamenter svarer nøiaktig til dem på de brilleformete spenner fra 5. periode av bronsealderen. For elgenes skyld behøver man ikke å gå tilbake til stenalderen.

Dr. Ekholm ser helleristningene i forbindelse med dødskulten. Han mener at de finnes ved eller nær graver, at det oprinnelige element er offergropene (svensk: älvkvarnar), hvori man nedla matoffer til de døde. Meningen med dyretegningene blir da at de døde skal få vilt på de evige jaktmarker.

Men i ett tilfelle viser dyreristningene avgjort hen på den eldre forklaring. Sakfører K. Bing fant arktiske ristninger på Vingen i Nordfjord like overfor Hornelen. Stedet er en stenørken med små gressflekker mellem urene. Her er ingen graver og kunde ingen være. Men stedet er et ypperlig jaktterreng. Her er styrtninger hvor dyrene kunde styrte ned. O. Profé har i Mannus 1914 vist at jakten i stenalderen gikk ut på å anskyte og drive dyrene ned i graver eller utover styrtninger og drepe dem når de var falt. Og professor A. W. Brøgger har påvist at denne form av jakten har vært drevet langt ned imot vår tid. Dertil passer stedet. Flere av billedene står også nederst på styrtningene. Det taler nettop om magi for jægeren ved den gamle jakt. Ristningene er nu avbildet og skildret i sin helhet i dr. Johs. Bøes verk om dem. Dr. Bøe har her også funnet billedet av en mann og en kvinne, som vel er de eldste menneskebilleder i vårt land.

Hvad angår tidsbestemmelsen, har dr. Ekholm utvilsomt rett i at de to slags ristninger kan møtes. Som ved Nämnforsen finnes på Sporanes i Rauland, Telemark, og på Evenhus i Frosta, Nordtrøndelag, på samme ristning rener og skib. På den annen side forekommer Bardalsristningen mig å være to ganger overtegnet, først med små skib og siden med de store og de ovale ornamenter. Det eldste lag er det som er mest stilforskjellig fra de arktiske elger. Det tyder på en veldig tidsavstand. Og da må det opfattes slik at når de to typer møtes, er det på heldingen med de arktiske og i begynnelsen med de sydskandinaviske.

I de siste år er de arktiske ristninger blitt grundig undersøkt av flere arkeologer, og man er her nådd til betydelige resultater. Jeg refererer dem i korthet efter en avhandling av dr. Guttorm Gjessing, som han elskverdig har stillet til min disposisjon. Man har her endog funnet en særegen gruppe som er slipt inn i fjellet, og slipningsflaten har visstnok vært grunnlaget for et farvebelegg. Her er opdaget rester av farve. Disse er de eldste ristninger. En av dem står så høit oppe på en bratt fjellside at den bare kan være utført i en tid da strandlinje og vannstand var høiere enn nu, og denne tid har man kunnet bestemme som Ancylus-tiden. Ristningene viser dyrebilleder, ofte i overnaturlig størrelse, utført med en kunst som bygger på inntrykket, — sensorisk kaller Herberth Kühn den. Den er ofte slående. Dyrene fremstilles undertiden i bevegelse. Men denne kunst er ikke sikker. Det tegnes idelig feil og rettes idelig. Og sansen for det heles forhold er undertiden sviktende.

De almindelige ristninger er derimot meislet inn. Her er dyrene stillestående, utført efter det tankebillede kunstneren gjør sig av dem. Herberth Kühn kaller det for imaginativ kunst. Dyrenes art er kjennelig, og de eldste billeder er utført treffende naturalistisk. Men efterhånden utvikler det sig abstrakte og skjematiske former. Billedenes målestokk blir mindre, og formene i billedet mere likegyldige. Vekten legges på innholdet, motivkretsen blir utvidet, man får geometriske figurer og endog menneskebilleder. Det tyder på at den magiske kult utvikler sig og antar faste former, som blir grunnlaget for den hele billedkunst. Den når sitt høidepunkt i malingene i Solsemhulen, hvor der synes avbildet en hel kultscene. Avslutningen av denne kunst synes å nå ned til den eldste del av bronsealderen.

Så forlater vi de arktiske ristninger med den bemerkning at de visstnok ikke bare har tjent døden, men også livet. Den samme betraktning kommer vi siden til å gjøre gjeldende for de sydskandinaviske ristninger.

Med de sydskandinaviske ristninger er vi forsåvidt på sikker grunn som vi nu, især ved professor Montelius' undersøkelser, har fått dem tidfestet til bronsealderen.

Men dermed har de fått en særlig tiltrekning for oss. Forskerne er nemlig enige om at i bronsealderen har Norden vært bebodd av germanske folk. Disse ristningers gåtefulle tegn og billeder skulde da gi vidnesbyrd om den eldste germanske kultur og forestillingsverden. Nu må vi dog ikke overdrive dette moment. Nogen sprogforskere har ment at det germanske særpreg — sproglig gir det sig uttrykk i den bekjente germanske lydforskyvning — først har gjort sig gjeldende efter bronsealderen eller fra dens slutning. Forskjellen fra de andre indogermanske folk kan man derfor ikke tillegge særlig vekt.

De fleste forskere er enige om at helleristningene må ha en viss „kultisk" betydning. Direktør dr. Sophus Müller har dog hevdet at det vesentlige ved dem er utfoldelsen av folkets kunstneriske trang og evner,

og han ser i dem en videreførelse av bronsealderens dekorasjon og billedkunst. Det er lett å se at utgangspunktet her er den prydkunst som finnes på små gjenstander og på smykker fra bronsealderen. Men det er vanskelig å gjøre dette standpunkt gjeldende overfor de store helleristninger — på optil tyve ganger ti meter — som med største møie må være boret inn i den hårde granitt, og som dog viser et så lavt kunstnerisk standpunkt. Navnlig taler herimot den omstendighet at det nylig er iakttatt at ristninger har vært — såvidt skjønnes fra begynnelsen av — overdekket med løse stener, hvorpå der er brent bål. Her er ganske sikkert troen på ristningens magiske makt eller religiøse betydning det drivende moment ved fremstillingen.

Imidlertid er det mulig at vi her kan gjøre helleristningenes kunstnere urett. Det kan kanskje være tilfelle at de billeder som de frembragte, var dannet i en masse, at ristningene bare er den fure hvori massen var festet, og at denne masse stadig kunde fornyes for hver leilighet når billedene skulde fremstilles. Enkelthetene ved billedene finnes ikke nu på helleristningene; vi ser ikke ansikter, finner ikke hår og skjegg; men disse kan mulig ha vært utført i den forgjengelige masse. Dette fremsettes bare som en mulighet. Det kan ingenlunde bevises; ja, det vil aldri kunne avgjøres om det har vært tilfelle. Men det kan tenkes at når vi står overfor helleristningenes billeder, da har vi den opgave å forklare appelsinen ut fra appelsinskallet.

Mellem dem som har tillagt ristningene en kultisk betydning, har dr. Ekholm villet binde dem til dødskulten, til omsorgen for de døde. Han går ut fra at de eldste helleristninger er på eller ved graver, at helleristningene har utviklet sig fra gravristninger til friluftsristninger. Allerede i stenalderen forekommer skålformete fordypninger på gravene, og han mener de er bestemt til matofferskåler for de døde. I sammenheng dermed blir skib, hester og vogner tolket som dem der skal bringe de døde over til landet hinsides — helferden tenkes å foregå både til lands og til vanns. Såletegn blir de helsko hvormed de døde skulde gå til Valhal, efter Gisle Surssons saga. Bryllupsscener viser den døde med den kvinne som måtte gå i døden med ham, som Ibn Fozlan forteller om; plogscener og kveg hører hjemme i landet hinsides, som man ser billede av dødsrikets akrer i egypternes dødsbok.

Man kan her innrømme at det oprinnelige element i helleristningene er offerskålene, og at de oprinnelig er de dødes offerskåler. Men om man kan medgi at dette er utgangspunktet, må man allikevel tvile på at dødskulten er eneherskende på helleristningene. Når dr. Ekholm forklarer helleristningen ved Stora Berg i Uppland — en rekke ringer med ben under — som solbilleder der holdes op mot solen forat den skal skinne, blir det særlig vanskelig å tro at det ikke er for de levende, men for de døde at solen skal lyse. Selv om alle helleristninger finnes ved eller nær graver — og det er vel ikke avgjort for dem alle —, forekommer dog ikke slut-

ningen bindende. Våre kirker er omgitt av kirkegårder; men den religion som forkynnes der, er dog ikke utelukkende en dødens religion.

Overfor dette har professor Almgren hevdet at helleristningene angår både levende og døde, og angår de døde fordi de angår de levende. Man ser der soltegn og fruktbarhetstegn, offer og offergaver, og man tør deri se en bønn til maktene om trivsel og fruktbarhet. Dr. Schnittger har i Fornvännen 1922 hevdet det samme standpunkt og særlig fremhevet at hensynet til årsveksten spillet en fremtredende rolle. Jeg stiller mig på samme standpunkt som disse to forskere.

Efter dette har prof. Almgren utviklet sin opfatning i hele dens rekkevidde i sin bok „Hällristningar och kultbruk" og nu nylig i den tyske utgave, „Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden". Denne bok er blitt standardverket om helleristningene. Både ved sin inntrengende nøiaktighet og ved sitt omfattende vidsyn er disse undersøkelser mønstergyldige. Selv for den som ikke er enig i alle de resultater som Almgren her kommer til, vil dog hans bok stadig forbli en levende inspirasjonskilde som vekker tanker, og den vil bli en ledestjerne for forskningen gjennem den vidstrakte stoffkrets som stadig synes å vide sig mere og mere ut. Jeg har på flere punkter en annen tolkning av ristningene enn prof. Almgren, — ellers var denne bok ikke blitt skrevet; men den har stadig vært bestemmende for retningen i mitt syn på det hele.

Professor Almgren opfatter helleristningene som billeder av kultscener, og han mener at billedenes hensikt er å gjøre kultoptogenes virkninger varige og sikre. Særlig gjelder det her fremme av god årsvekst. Efter mitt skjønn har han her rammet i centrum og funnet den betydning vi fremfor alle andre må søke i helleristningene. Navnlig er her hans undersøkelse om kultskibet, skibdragningen for å fremme årsveksten, mønstergyldig i enhver henseende. Ved den har han lært oss å forstå hvordan der kan finnes billeder av skib på ristninger som ligger langt fra sjøen. I hovedsaken slutter jeg mig helt og fullt til prof. Almgrens opfatning; men jeg tror ikke at den kan gjøres gjeldende i alle tilfelle. Jeg tror også at annet enn kultscener kan være avbildet på helleristningene. Således tror jeg at nogen billeder kan stå som troféer, fremstillinger av seiersminner. Ganske visst kan vi hverken her angi hvem seierherrene eller hvem de overvunne er, ja, vi kan enn ikke si at kampen er foregått slik som den fremstilles. Men opstilling av troféer forekommer så almindelig rundt om hos alle folk at vi må ha lov til å tolke helleristningene i denne retning der hvor billedene synes å tale for det. Ved siden av troféer kan vi nevne epitafer, billeder som er utført for å ære en stor avdød. Det folk som æret sine døde høvdinger ved å opkaste gravrøiser over dem, må også kunne tenkes å ha viet dem billeder på ristningene. I det følgende vil man finne ristninger som er tolket på disse to måter. Disse tolkninger faller kanskje utenfor den ramme som prof. Almgren har opstillet i sitt verk; men jeg tror ikke at de strider mot verkets ånd.

monument

Når professor Almgren har kalt den tyske utgave av sin bok „Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden“, har han her tatt frem den marskalkstav som alle der arbeider på tydningen av helleristningene, bærer i sin ransel. Helleristningene har stått som uforståelige billeder. Og man kan si at de har tilhørt raritetskabinettet. Men alle de som søker å tolke helleristningene, har til hensikt å forvandle dem fra rariteter til talende aktstykker. Denne min bok er først og fremst besjelet av et levende hat til raritetskabinettet, og min første opgave i den er å rive nogen få helleristninger ut fra det. En venn av mig sa engang ertende til mig: „Du tror jo at disse helleristninger betyr noget; men det tror ikke vi arkeologer.“ Det har vært min opgave her å vise frem dette „noget“ som jeg tror disse helleristninger betyr, og påvise hvorfor jeg tror de har denne betydning.

Man vil i de følgende tydninger finne både uttrykk for helleristningsfolkets bønn for de levende og tanke på de døde; men de guddommer som beskytter de døde, er de samme som de levendes guder.

Spørsmålet om man i enkelte skikkelser tør se gudebilleder i menneskeskikkelse, har forskerne besvart i hver sin retning, og det gjelder ikke bare helleristningene, men hele bronsealderen, ikke bare i Norden, men også den greske, egéiske kultur, hvorav vår bronsealder i så mange henseender er påvirket.

Professor Montelius erklærer i forordet til den lille utgave av Baltzers helleristninger i Bohuslen at man med god grunn vil anse nogen skikkelser som gudebilleder. Og i sin artikkel om solgudens øks og Tors hammer vil han se et Torsbillede i den bekjente figur fra Kjøbenhavns museum, en knelende mann med hornet hjelm, som efter en katalognotis hadde en hammer i hånden da den blev funnet. Dr. Arne har i Fornvännen bd. 9 samlet funn av menneskefigurer fra bronsealderen og fra senere tid i Sverige og har her tydet tre kvinnelige bronsealderfigurer som holder hånden på brystet, i overensstemmelse med den „fruktbarhetsgudinne“ som i Middelhavslandene finnes i samme stilling. Professor Almgren har også i enkelte billeder på helleristningene, nemlig i de store skikkelser, villet se gudeskikkelser. Og han har i en særskilt avhandling behandlet „helleristningsguden med de store hender“. I Norge har professor Gustafson sett en gudeskikkelse i en mann med ring om hodet på en ristning fra Busgård i Skjeberg. Dr. A. M. Hansen har ment at han på helleristningene kunde se en Odinstype og en Tor-Tyr-type av gudebilleder.

Men der er særlig fra dansk arkeologisk hold kommet innsigelse mot denne opfatning. Blinkenberg har i sin bok om tordenvåbenet ment at der ingen grunn forelå til å føre Torsskikkelsen tilbake til bronsealderen, og Sophus Müller har bestemt hevdet at bronsealderen, både i Norden og i den egéiske kulturkrets, ikke kjenner guder i menneskeskikkelse.

Sophus Müllers antagelse svarer til den tid hvorfra den stammer, den er typisk „late Victorian“. Den stemmer med den opfatning som Hermann Usener gjorde gjeldende i sin berømte bok „Götternamen“, hvor han vilde se gudenes oprinnelse som et „sproghistorisk fenomen“, og navnlig vilde utlede de store guder av de små spesialguder og disse igjen fra „øieblikksguder“. Det var da naturlig at antagelsen slo an hos mytologene. Da Danmarks første kjenner av nordisk mytologi, Axel Olrik, refererte Müllers funnpublikasjon av solbilledet fra Trundholm, gav han den i den grad sin tilslutning at han fremkastet tanken om en utvikling innenfor den „gudløse“ forhistoriske religion. I stenalderen hadde man dyrket trær og hauger, men i bronsealderen, Trundholmsbilledets tid, var man nådd til å dyrke de felles naturmakter, som solen.

I et senere arbeide om bronsealderens billeder har dog Sophus Müller gjort en viktig innrømmelse. Han tolker nemlig helleristningenes såletegn som „gudenes fotspor“ efter den tradisjon som finnes hos folket hvor disse billeder forekommer. Han mener at om man ikke *avbildet* guder i menneskeskikkelse, så *forestillet* man sig dem dog i menneskeskikkelse og avbildet deres fotsåler.

Imidlertid synes den arkeologiske forskning for den greske bronsealders vedkommende å være kommet til andre resultater. I sin bok „Les civilisations préhelléniques dans la Mer Egée“ omtaler René Dussaud de forskjellige uttrykk for guddommen, guddommen som menneske, som dyr, som plante, og sier at de ikke har avløst hinannen; de finnes samtidig, „elles coëxistent“. Og han mener at der bak den store soløks skjuler sig en menneskeformet gud. Så sikker er sammenhengen mellem den greske og den nordiske bronsealder at dermed er bannet brutt også for Nordens vedkommende. Til denne opfatning slutter jeg mig. Det er målet for min søken ikke bare å finne gudene i menneskeskikkelse, men også deres dyr og deres tegn.

Teoretisk lar der sig naturligvis diskutere både for og imot den tanke at der på helleristningene er avbildet guder i menneskeskikkelse. Men det avgjørende blir det konkrete spørsmål. Dersom der på helleristningene finnes skikkelser så avvikende fra det normale at man ikke kan anta at de er virkelige mennesker, da må det nærmeste være å anse dem for billeder av overnaturlige vesener. Har man funnet en eneste slik skikkelse, da er skranken åpnet. Da må det være tillatt å tolke som gudebilleder de skikkelser som er forbundet med guddommelige tegn eller er overstore i forhold til de andre menneskebilleder på helleristningene.

Jeg vet om to slike skikkelser på helleristningene som umulig kan være virkelige mennesker. Den ene av dem danner utgangspunktet for min tolkning av den helleristning hvorom alle mine tydningsforsøk samler sig.

I. Billedmaterialet.

1. De tre guder.

Jeg er så lykkelig at jeg har funnet en helleristning som danner et avgjørende grunnlag for mine tydningsforsøk, den bekjente ristning på Aspeberget i Tanum. (Fig. 1.) Til den vender jeg atter og atter tilbake. Den besvarer de første spørsmål, og den vil også være med å besvare de siste.

Da mine forsøk i det store går ut på å finne helleristningenes guddommer og derved søke å klarlegge bronsealderens religion, er det første spørsmål om der finnes guder i menneskeskikkelse, om der er nogen skikkelse som er så underlig at vi må anta at den vanskelig kan forklares uten som billede av et overnaturlig vesen. Og på Aspeberget har vi en besynderlig figur, uten tvil den eventyrligste av alle helleristningenes skikkelser. Det er en mann med to oprakte, sprikende hender, som er meget større enn hans hode, og en fremstående phallos, som er meget større enn ham selv; den er merket med et dyrehode, rimeligvis et hestehode. At det er et hestehode, styrkes ved at han følges bakefter skibet av en liten hest. Hestene er små på helleristningene. Det er innlysende at dette ikke kan være billede av noget menneske, enn ikke som karikatur. Det må være et overnaturlig vesen, en vetteskikkelse eller en gudeskikkelse. Hans plass på ristningen fremhever hans betydning. Han står øverst foran en skibsgruppe, femten små skib, det ene under det andre, og tre større skib foran. Det hele tegner sig som en flåterevy, og denne skikkelse er den førende guddom. Denne opfatning vil være ganske selvinnlysende.

Hermed er det prinsipielt hevdet at der finnes guder i menneskeskikkelse på helleristningene. Og denne tydning gir også holdepunkt i et annet spørsmål. Disse skib er neppe dødsskib. Det er meget naturligere å opfatte gruppen som en flåte rustet til tokt, de menige skib bak og høvdingeskibene foran. Billedet synes bestemt å henvise til livet og ikke til døden.

Vårt første spørsmål blir nu: finnes der på denne ristning andre skikkelser med guddommelige attributter, som inntar en lignende ledende stilling? Og hertil kan også svares: ja. Ovenfor flåtegruppen har ristningen en typisk fredelig gruppe med kveg og kvegdriver og med en mann som pløier. I spissen for denne gruppen står en stor og en liten mann. De

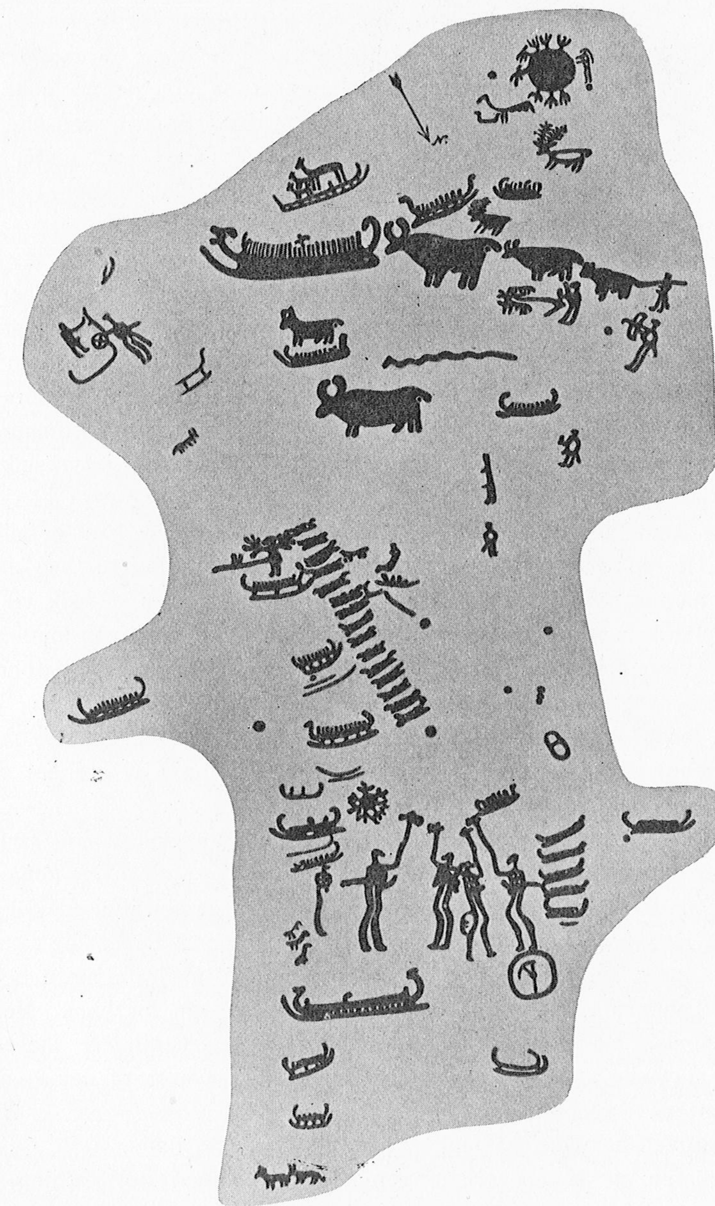


Fig. 1. Aspebergristningen, Tanum, Bohuslen.

ser ikke anderledes ut enn almindelige menn. Men mellem sig har de et hjul, som må være et guddommelig tegn. Man anser det i almindelighet for å være solens hjul. Under disse skikkelser står en bukk. Den er vendt mot gruppen med kvegdriveren og hans dyr og kan derfor vanskelig grupperes sammen med dem. Den må antas å høre sammen med skikkelsene ovenfor, — de to menn om solhjulet. Den står i samme forhold til dem

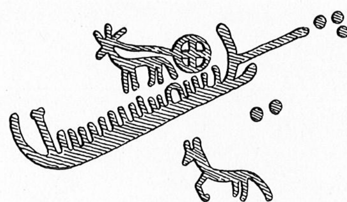


Fig. 2. Kalleby, Tanum, Bohuslen.

som den lille hest øverst i skibsgruppen står i til skikkelsen med de store, oprakte hender. Det må da antas at vi i denne bukk har solguddommens dyr. Som guden med de store hender fører flåten, står disse menn om solhjulet og deres dyr, bukken, i spissen for akerbruk og fedrift.

Vi er hermed straks nådd så langt at vi kan gruppere våre undersøkelser om bestemte størrelser. Men forholdene med disse skikkelser og deres stilling er langtfra klare. Guddommene optrer både som mennesker og som dyr. Guden med de store hender har ved siden av sig billedet av en hest. Den er i sig selv uttrykk for den samme guddom som han. I menneskeform er solhjulets guddommer en stor og en liten mann, men i dyreskikkelse uttrykkes det ved en bukk.

Guden med de store hender beskytter flåten, men han er aldeles våbenløs. De oprakte hender, som synes ganske uforklarlige, kan umulig oprinnelig ha ført noget våben. Om han er krigsgud her — slik vil man naturlig opfatte ham efter hans stilling til flåten —, kan han umulig oprinnelig ha vært krigsgud. Hans utseende svarer mere til en fruktbarhetsgud. Men den rollen har her solgudene overtatt.

Over jordbruksgruppen står en kvinneskikkelse, som visstnok er en gudinne; hennes nærmeste tegn er en rund skive omgitt av grener; denne gudinne skal vi omtale senere.

Den nederste gruppe på ristningen er en kampgruppe, og ved den er gudetegnene gjentatt; over den står gudinnens runde skive omgitt av grener, og under den finner vi et bruddstykke av et hjul inni en stor ring. Nogen slik ring har ikke hjulet foran jordbruksgruppen mellem de to menn, men her finnes ikke noget som svarer til guden med de store hender. Uvilkårlig kommer vi til å anta at ringen er et tegn for ham. Men for denne antagelse må vi søke bekreftelse fra andre ristninger, likesom vi også der må søke efter størrelser og forhold som svarer til det vi mener å ha iakttatt på Aspeberg-ristningen.

Vi behøver her ikke gå lenger enn til nærmeste nabo.

I nærheten av Aspebergristningen ligger en annen stor ristning, Hvitlyckeristningen, som vi også ofte vil få å gjøre med, og fra den kan vi hente de første forklaringer på våre spørsmål. Over det største av alle skibene på denne ristning står den samme skikkelse med de oprakte hender og har ved siden av sig et opadvendt spyd; nederst på skaftet er et stykke av en ring (se fig. 64). Tilsvaret er tydelig. Som han beskyttende står foran flåten på Aspeberget, svever han som beskyttende fylgje over skibet her. Og han er her mere utviklet som krigsgud: han har fått et spyd som våben, om han enn ikke fører det. Mannen med de løftede hender forekommer også her på et annet sted; hans ene hånd er oprakt, den andre

holder et bånd som forbinder ham med en hest, og mellem dem er en ring. Her er begge elementer tilstede som på Aspeberget, både mann og hest, og mellem sig har de ringen, hvorav vi så et bruddstykke hvor han står over skibet. Der er en mulighet for at det kan være en mann på en vogn; men vognene avbildes anderledes på helleristningene, så det er ikke sannsynlig. Jeg vil dog ikke benekte at det hele kan være tenkt som billedet av en kjørende mann; men det vesentlige er ikke her det hele, det vesentlige er at vi her har forbundet mannen med den oprakte hånd, ringen og hesten. De er alle, som vi har sett, uttrykk for den samme guddom, guden med de store hender, hesteguden. Vendt mot hesten står et stykke borte en bukk. Vi gjenfinner i den solhjulets dyr, bukken, som vi fant på Aspeberget (fig. 64). I denne gruppe har vi for oss de to guddommer som forekom på Aspeberget, solguddommen og hesteguddommen. Litt nedenfor finner vi også uttrykt de to størrelser i denne gruppe. Der står det nemlig et bukkehode og en ring (fig. 64). Visstnok kan vi ikke uten videre med sikkerhet si at de skal forestille dette, og navnlig er det en vesentlig innvending herimot at løsrevne dyrehoder ikke forekommer på helleristningene. Men her er tilsvaret til gruppen ovenfor meget talende. Svarende til bukken der oppe har vi her hodet av en bukk, og ved siden av det har vi en ring, som ovenfor finnes i det annet ledd i denne gruppe, nemlig den ring som der står mellem hesten og mannen. Vi synes således her å ha for oss den samme gruppe i forkortet gjengivelse, og her er ringen selvstendig uttrykk for den guddom som ellers uttrykkes ved en mann med store, oprakte hender eller en hest. Vi har således funnet bevis for at vi har lov til å tyde den ring som ved kampgruppen på Aspeberget lå utenom hjulet, som uttrykk for den guddom hvis menneskeskikkelse er guden med de store hender.



Fig. 3. Ristning fra Backa. Bukk med hjul og hest.

På Kalleby i Tanum finnes en ristning. Der har vi et skib; under det står en hest, over det en bukk forbundet med et hjul (fig. 2). Dyrene er her efter min mening ganske sikre. Og jeg tror ikke det er riktig når prof. Almgren i sin bok om Tanums helleristninger har opfattet bukken som en hest og sammenlignet den med hesten foran solhjulet på Trundholmsvognen. Her ser vi da tydelig bukkens forbindelse med solhjulet.



Fig. 4. Stenen fra Klinta.

Det samme finner vi på en ristning fra Backa i Brastad (fig. 3). Bukkens horn er her spiralformet, og fra dem utgår en linje som forbinder dem med et hjul til høire ovenfor. Under bukken står en hest, og under den et dyr som mulig kan være en hund. Hunden har undertiden en sammenheng med hesten, som dog ikke er tydelig, og som jeg først senere kan omtale nærmere, likesom jeg ikke kan komme inn på ristningens andre, ofte meget gåtefulle figurer; men vi har da her den samme gruppe dyr som på Kallebyristningen, bukken i forbindelse med solhjulet og hesten.

På en helt annen kant av Sverige, på gården Klinta på Öland, er funnet en ristning som danner et merkelig tilsvar til ristningen på Kalleby (fig. 4). Også her har vi et skib, over det et solhjul, her uten bukk, og under det to hester. På denne kant av landet har hesteguddommen form av et hestepar, som vi senere skal se. Ved siden av hestene finnes en underlig figur, som utgiveren, dr. Arne, opfatter som en liggende mann; benene er bortslitt eller ikke utført. Jeg tror imidlertid at det kan opfattes som en gren med tre kvister. Dr. Arne mener at den liggende mann er den døde, og at skibet er hans dødsskib, og påviser at lignende billeder av sol, hestepar og skib forekommer på forskjellige heller i den berømte grav fra Kivik. Dette tilsvar er ubestridelig, så det er vel mulig at skibet her, og da også det på Kalleby, bør opfattes som dødsskib, selv om jeg ikke tror at figuren på Klintaristningen skal være billedet av en død mann.

Vi kommer stadig tilbake til disse størrelser, solguddom og hesteguddom. Jeg tror å gjenfinne dem på to ristninger fra Fordal i Hegra, Trøndelag. På begge har vi solen som en spiralformet runding, og dessuten billede av mange hester. Konservator Th. Petersen, som har utgitt dem, opfatter dem som billeder av hesteofringer til solen, og han mener at de er kommet slik i stand at hver gang man ofret en hest, satte man billedet av en hest på ristningen. Den stadige gjentagelse har da skapt den store flokk av hester. Dette er visstnok både riktig sett og riktig forklart. Men i videnskapen er det ikke nok å se; man må observere. Og tar man disse ristninger under observasjon, vil man på dem begge finne at en av hestene hever sig helt ut fra de andre (fig. 5). På den ene av ristningene



Fig. 5. Fordal, Hegra.

står denne hest under solen. Den er større enn de andre, står for sig selv vendt mot dem og med gapende kjeft. På den andre ristningen står den på linje med solen. Her er den ikke så forskjellig fra de andre hester; men den gjør front mot dem, den bør derfor ikke grupperes sammen med dem, og dens billede hever sig så meget frem at det ikke er til å ta feil av at den er en annen størrelse enn de andre hester (fig. 6). I begge tilfelle blir den å stille sammen med solen, og ristningen må forklares slik at hesteofrene gjelder både solen og hesteguddommen. Ved ofringene har disse to guddommer forbindelse med hverandre.

Det er en merkelig overensstemmelse med disse billeder at på det betydeligste religiøse monument fra bronsealderen, solvognen fra Trundholm, finner vi et solhjul og foran det en hest, svarende til våre to guddommer (fig. 7). Her har den gjengse opfatning riktignok underordnet hesten under solen; det er solen som trekkes av sin hest. De har nemlig vært forbundet; der er rester av hemper på hestens hals og på solskivens rand. Dette er ganske ubestridelig; men ved et bånd mellem hempene her kunde hesten ikke trekke solhjulet. Det er mekanisk umulig, det vilde velte ved første skritt. Man kan naturligvis si at det er klosset innrettet, men at det vel dog er ment slik at hesten skal dra hjulet. Og man har fremdradd fra forskjellige kanter analoge billeder til støtte for at det skal være solen og dens hest. Men ser man sig om, vil man finne at analogien taler i motsatt retning. Av de fremdragne grupper har den på et sølvbånd fra Syros et dyr som mere ligner en hund enn en hest. Dyret er på Kalleby en bukk, som vi har sett. På Lilla Gerum er det hjort. Disse kan derfor ikke komme i betraktning. Vi har på den ene ristning fra Fordal

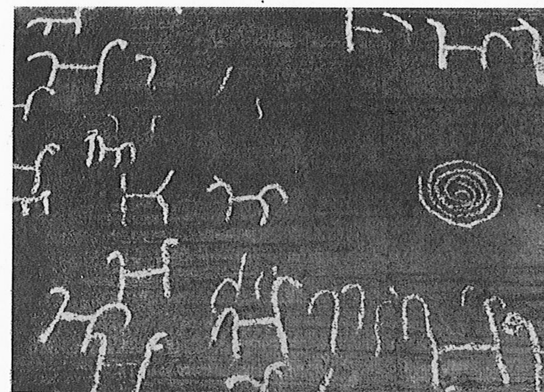


Fig. 6. Fordal, Hegra.

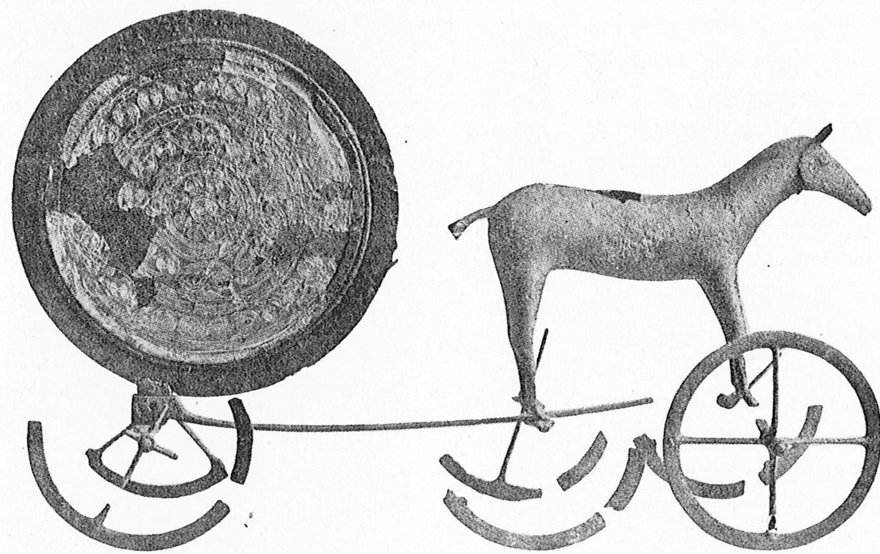
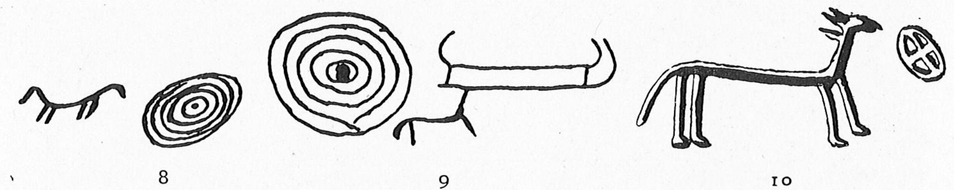


Fig. 7. Trundholmsvognen.

sett at hesten står under solhjulet. Et tilsvarende forhold finnes på Aspeberget. På Løberg, Telemark, er der hest og hjul, men ingen forbindelse mellem dem (fig. 8, 9 og 10). På Nes, Aune, Sørtrøndelag, har vi likeså hest og hjul uten forbindelse, og der er hesten så liten i forhold til hjulet at dette straks vilde knuse det stakkars dyr om den vilde forsøke på å trekke det. Endelig har vi på en krukke fra Morlungo i Norditalia en hest med et hjul, men her står hjulet foran hesten. At Trundholmsvognens hest skal trekke solhjulet, er likeså usannsynlig efter analogien som det er mekanisk umulig i sig selv. Hesten og hjulet er her forbundet, men sidestillet, og da er den rimeligste forklaring at de er like betydelige størrelser, solguddom og hesteguddom, som vi har funnet dem på helleristningene. Forestillingen om en hest som drar solens hjul, kan ikke utledes av Trundholmsvognen. Den er også svakt fremtredende i de gamle religiøse forestillinger. Derimot har man tydelig forestillingen om at solen har kjørt på en vogn, men den har ikke nogen forbindelse med Trundholmsvognen. En hest som trekker solens hjul, finner man ikke nærmere enn i Indien. Fra en stille krok av Vedaene har man hentet frem hesten Etaça som „drar hjulet". Den kan nu gå tilbake til sin ubemerkede tilværelse, da vi har påvist urimeligheten i at hesten på Trundholmsvognen skulde gjøre det samme. Hvad jeg mener om den solens hest som man har skrevet så meget om, kan jeg best si på latin: *præterea censeo equum solis esse delendum.* Vi må holde på at her finnes våre størrelser, solguddommen og hesteguddommen; de er satt på en prosesjonsvogn, hvad man har mange eksempler på. Vi har således funnet hovedtrekkene i vår tydning bekreftet på dette hovedmonument fra bronsealderen.



8 9 10

Fig. 8. Løberg, Telemark. Fig. 9. Nes, Aune, Sørtrøndelag.
Fig. 10. Billede på krukke, Morlungo, Norditalia.

På samme måte som vi har opfattet solskiven og hesten på vognen fra Trundholm, kommer vi også til å opfatte de tilsvarende billeder på danske rakekniver fra bronsealderen, som Brøndsted har publisert i *Acta archæologica*, bd. II. Også her når forbindelseslinjene fra hestens hals til solskivens rand. Solguddommen og hesteguddommen optrer som forbundne størrelser, men det kan ikke sees at hesten skulde trekke solskiven. Se for eksempel billede på bronsekniven fra Keppinge, Lolland, *l. c.* s. 200.

På ristningen fra Fordal så vi at solens runding hadde form av en spiral, og spiraltegnet er almindelig opfattet som tegn for solen. Vi finner i et par tilfelle en dobbeltspiral i forbindelse med billedet av en hest. Tydeligst er dette på en ristning fra Okkenhaug, Frol, Nordtrøndelag (fig. 11). Der har vi en S-formet, liggende dobbeltspiral, og til høire for den et tydelig billede av en hest, som er vendt mot spiralen. Nogenlunde tilsvarende til denne ristning er den nordligste av de sydskandinaviske helleristninger, på gården Tro i Tjøtta, Hålogaland. Der står en dobbeltspiral, men den er her brilleformet og omgitt av en ring. Noget nedenfor til høire er billedet av en hest (fig. 12).

Ved disse billeder mener jeg å ha funnet tilstrekkelig bevidnelse for dyreformen av våre guddommer. Sjeldnest er bukken, solguddommens dyr. Vi har oftere funnet guddommen uttrykt ved sitt tegn, hjul eller spiral, men vi har da funnet bukken i fire sikre forekomster. Derimot er hesten meget almindelig. Vi går nu over til å betrakte guddommenes menneskeskikkelser.

Vi fant en antydning til overgang mellem menneskeskikkelsen og dyreskikkelsen ved hesteguddommen; på Aspeberget var menneskeskikkelsen merket med et dyrehode. Mere utpreget er overgangsformen ved solguddommen. På Håkebytorp i Tanum (fig. 13) finnes en skikkelse hvori vi kan se en slik forbindelse. Det er en mann med bukkehorn eller med hornet hjelm, han har et sverd ved siden, og det har nederst et hjul som vedheng. Men både bukkehornene og hjulet er meget lite fremtredende. Imidlertid er der andre skikkelser hvor bukkehodet er tydeligere. På plassen Löfåsen under Ryk (Baltzer, Serie I, Pl. 44, no. 2) er der en sterkt phallisk mann med bukkehode som fører to hamrer, en løftet og en senket. På selve gården Ryk (fig. 14) er der en tilsvarende skikkelse, men han har bare én hammer. På en



Fig. 11. Okkenhaug, Frol.

ristning fra Tofvene (fig. 15) har han to hamrer; men den ene er næsten blitt til et sverd, og hans bukkehode er innskrumpet til en hornet hjelm. Man kan ikke tvile på at det er den samme skikkelse; men den hornete hjelm er alt hvad der er igjen av bukkehodet. Dette gir oss rett til å innlemme i rekken en figur i Kjøbenhavns museum (fig. 16), en knelende mann med hornet hjelm; efter en katalognotis skal han ha hatt en hammer i hånden da figuren blev funnet. Her har vi en hel utviklingsrekke for oss. Dyrehodet skrumper inn, og til sist blir der bare en hornet hjelm igjen som den siste rest av bukkenaturen hos hammermannen.

Imidlertid har professor Karl Helm ved figuren i Kjøbenhavns museum gjort den riktige og vesentlige iakttagelse at hans horn ikke er bukkehorn, men oksehorn. Det samme gjenfinner vi på en figur på ristningen fra Österröd i Kville (se Saga-book of the Viking Society, vol. 9, s. 283, fig. 14). Her har vi en mann med hornet hjelm og et sverd med hammerformet sverdskjede. Hornene er her tydelige oksehorn. Den hammerformete sverdskjede svarer til hvad vi fant på ristningen fra Tofvene. Her var den ene hammer degenerert og syntes nærmest å være et sverd, slik som det finnes på ristningen fra Österröd. Men i sin degenererte form gir dog dette hammerformete sverd anledning til å identifisere de to skikkelser. Vi får således på Österröd en hammermann med oksehorn, som svarer til den på Tofvene, hvor hornene nærmest er bukkehorn. På den annen side svarer han til figuren fra Kjøbenhavns museum, mannen med hornet hjelm, som blev funnet med hammer i hånden; hos ham er hornene oksehorn. Disse

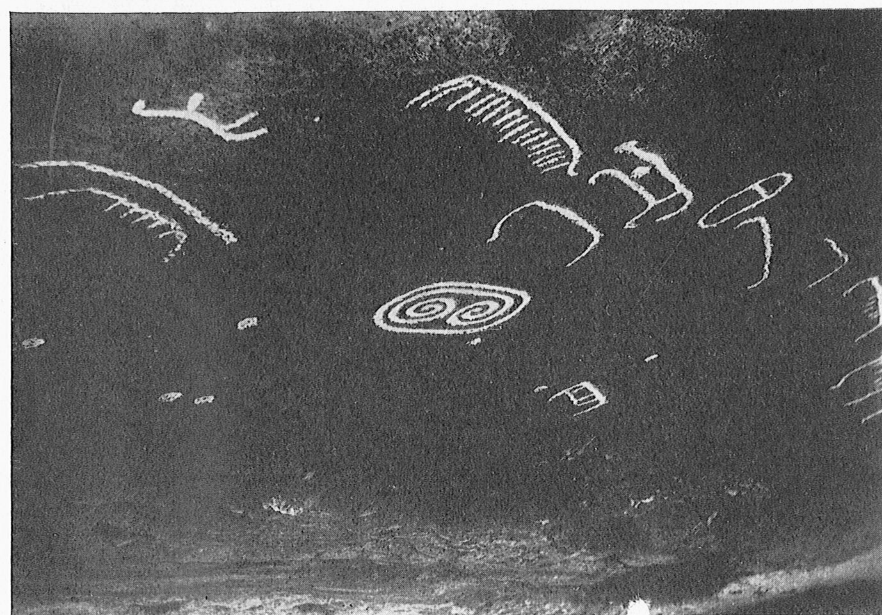


Fig. 12. Tro, Tjøtta.

billeder synes å fremtvinge den slutning at det ved siden av bukkeformen også finnes en okseform. Men den forekommer bare ved disse to figurer.

Det er så heldig at vi kan påvise forbindelse mellem hammer og hjul. På Solberg i Skjeberg (fig. 17) er der en ristning med billede av en mann som i den ene hånd har en hammer og i den andre et skivehjul. Derved kan vi henføre hele denne rekke av hammermenn til solguddommen, vi kan konstatere at solguden fører en eller to hammere, og vi kan se forbindelsen mellem dyr og menneske i denne skikkelse; vi kan se hvor både dyremerke og våben svinner og utviskes, bukkehodet blir en hornet hjelm, hammeren et sverd.

Vi har funnet bukken i forbindelse med mennene med solhjulet på Aspeberget, og i disse figurer ser vi forbindelsen av dyr og menneske, dog således at dyremerket svinner inn og blir til et menneskelig attributt. Bukkehodet blir til hornet hjelm. Forbindelsen mellem dyr og menneske gjelder dog bare hovedskikkelsen. Hvor følgesvennen forekommer, finnes han bare i ren menneskeform.

Vi vender oss nu til forbindelsen mellem den store og den lille mann, som tilsammen er det fulle menneskelige uttrykk for solguddommen. På Norre Trättelanda (fig. 18) har de solhjulet mellem sig; den lille står til høire, den store til venstre, mens det er omvendt på Aspeberget; den lille har begge sine armer her, mens han er enarmet på Aspeberget. På en ristning fra Backa utmark i Brastad, Bohuslen (se fig. 93), står en gruppe hvor en stor mann løfter hjulet på to stenger; hjulet er omgitt av en ring. Ved

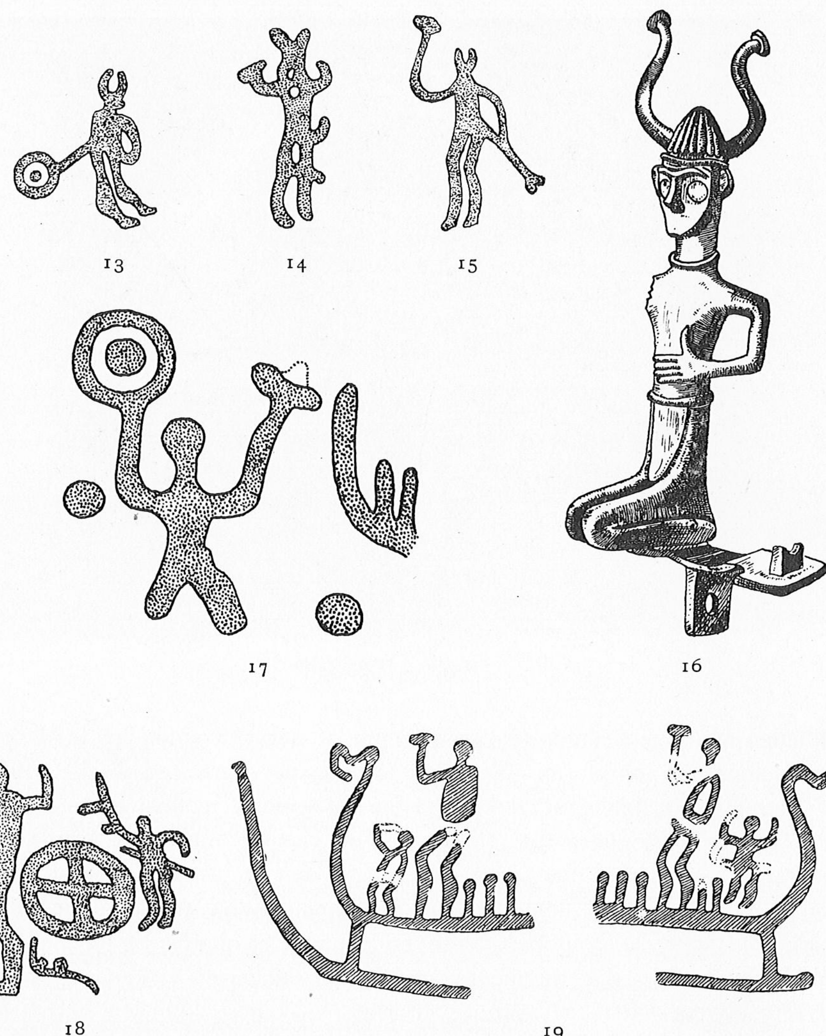


Fig. 13. Håkebytorp. Fig. 14. Ryk, Tanum, Bohuslen.
Fig. 15. Tofvene, Tanum, Bohuslen. Fig. 16. Bronsefigur, Nationalmuseet, Kjøbenhavn.
Fig. 17. Solberg, Skjeberg, Østfold. Fig. 18. Norre Trättelanda.
Fig. 19. Ristning fra Bjørnstad. Skibets for- og akterstavn.

siden av ham står en liten mann, som her er armeløs. På den andre siden av et tegn som ikke kan tydes, og en såle står en mann hvis armer løper ut i hester, utvilsomt en ny form av vår hestegud.

Vi så at solguden førte en hammer som sitt våben. Også ved hammermannen har vi eksempel på en liten følgesvenn. På en ristning fra Bjørnstad i Skjeberg, Østfold (fig. 19), finner vi på et stort skib to slike skikkelser både i skibets forstavn og dets bakstavn. De er utført i full skikkelse, mens mannskapet ellers er angitt ved streker; den store har en hammer. I forstavnen er de begge enarmet; det ser ut som det skal være et slags profil-

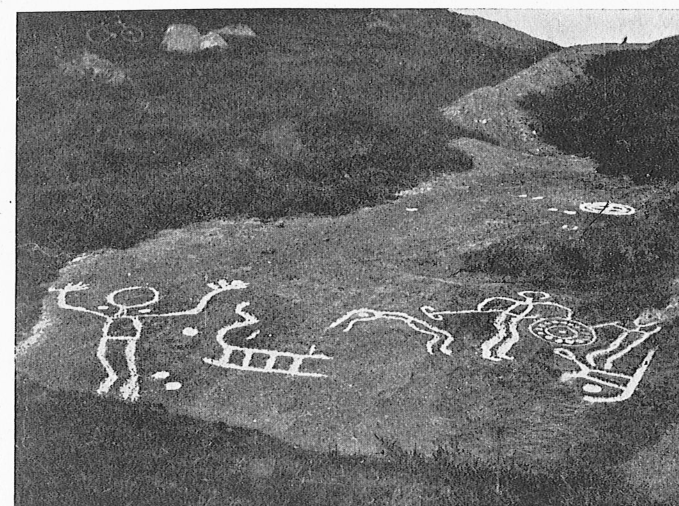
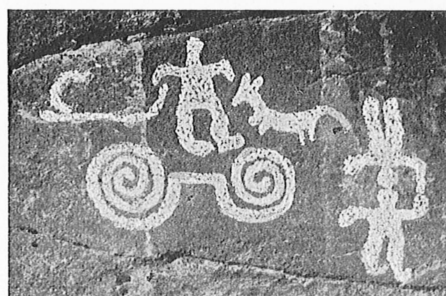


Fig. 20. Nedre Hede, Kville, Bohuslen.

billede. Men i bakstavnen er den lilles skikkelse påfallende. Hans ene arm er defekt. Professor Gustafson har funnet et stykke av armen, og har tenkt sig at den kunde fortsette opover eller nedover. Holder vi oss imidlertid til hvad han har sett, og ikke til hvad han har tenkt, ser vi at den lille følgesvenns arm er kuttet av. Vi har her følgesvennen ved hammermannen, som vi har sett ham i forbindelse med hjulet. Jeg tror at de finnes sammen i et tilfelle, hvor de dog er blitt omtydet. På Nedre Hede, Kville, Bohuslen (fig. 20), er der en ristning, hvor jeg mener å gjenkjenne alle våre guder. Nede til venstre står guden med de store hender. Lenger oppe til høire står to menn, en stor og en liten, gruppert om et skjold, slik som ellers de to om hjulet. De holder skjoldet mellem sig; den lille er tydelig enarmet. Den store har et sverd ved siden, men det merkelige er at sverdskjeden nedentil er formet som en hammer. At to holder et skjold mellem sig er meningsløst i sig selv. Skjoldet må da ha symbolsk betydning. Vi gjenkjenner i skjoldet vårt hjul, da personene er de samme som vi hittil har hatt for oss ved hjulet, den store og den enarmede lille, og de som vanlig er gruppert sammen med guden med de store hender. Vi har sett at den ene hammer på Tofvene var på overgangen til et sverd. Her er overgangen fullbyrdet. Man har fastholdt formen av en hammer, men man har laget den om til et sverd. Et ganske tilsvarende hammerformet sverd har vi hos mannen på ristningen fra Österröd. Vi finner således formene bevart, men deres innhold omtydet. Hermed tror jeg å ha godtgjort at hammermannen er den samme som solguden, som ellers optrer med hjul.

Også ved det annet soltegn, spiralen, finner vi disse guder i menneskeskikkelse, som vi har funnet hesten forenet med spiralen på ristningene fra


Fig. 21. Ryland, Tanum.

Okkenhaug og Tro. På Backa i Brastad (Baltzer, Serie I, Pl. 7—8, no. 1) har vi en ristning, hvor der under en dobbeltspiral står en stor og en liten mann; den lilles arm er avhugget. På den andre siden av en såle står en hest. Hesteguddommen optrer her i dyreform. Der er imidlertid en innvending å gjøre herved, nemlig at mellemrummet mellem mennene og spiralen er for stort. Men denne innvending faller bort når vi på en ristning fra Ekenberg ved Norrköping (se Nordén, Werke der Urgermanen, II, Taf. 38) ser dem i nærmeste forbindelse med spiralen. Den store mann bærer her en dobbeltspiral omgitt av flere ringer; der er også en dobbeltspiral ved siden av ham. Og ovenpå den innringede spiral står den lille; hans ene arm synes å være noget kortere enn den annen. Til denne svarer en merkelig ristning fra Ryland i Tanum (fig. 21). Der ser vi øverst en mann med en hest ved siden av sig og et lite tomt skib. Nedenfor står en dobbeltspiral, og ved siden av den to menn med hodene mot hverandre, den ene op ned. De er forbundet med armene til høire. Til venstre er den enes arm avkuttet, så deres armer her er skilt ved et mellemrum.

Vi gjenkjenner i dem vår gudegruppe, hesteguden øverst og solguden og hans følgesvenn, som her er næsten like stor som sin herre, ved spiralen. Dette billede viser et motsetningsforhold mellem solguden og hans følgesvenn. Her blir denne følgesvenn så merkelig at vi må spørre hvem han egentlig er. Det er et vanskelig spørsmål, og svaret blir bare en gjetning, fordi denne følgesvenn ingensteds har noget attributt som kan gi oss midler til bestemmelsen av hans vesen. Men der gives ristninger hvor der sammen med solhjulet finnes tegn som kan antas å svare til ham, og som antyder en retning til forklaring av hans vesen.

På Kivikgraven i Skåne (se fig. 88 og 89) har vi solhjulet på to av gravens heller. På helle no. 4 har vi det alene, satt to ganger. På helle no. 6 har vi atter de to solhjul. Men over hvert av dem er der en månesigd, utstyrt med et par ornamentale spiraler. Imidlertid har Arthur Nordén villet se billedet av paradeøkser i disse to månesigder med spiraler, og professor Almgren har forkastet begge forklaringer. Når jeg imidlertid fastholder min opfatning at det skal være billede av månesigden, støtter det sig på jevnførelse med andre helleristningsbilleder. På Lökeberget i Foss, Bohuslen (fig. 22), er der en ristning hvor der midt på det hele store billede ved det største skib står et hjul med en rund uthulet skive ved siden. Det opfatter jeg som at solens hjul her ved siden av sig har billedet av fullmånen på samme måte som jeg tror at solhjulet på Kivikhellen over sig



Fig. 22. Lökeberget, Foss, Bohuslen.
Fig. 23. Ristning fra Beitstaden, Trøndelag. (Detalj.) Fig. 24. Seglsten fra Mykenai.
Fig. 25. Ristning fra Lille Borge ved Fredrikstad. (Detalj.)

har billedet av nymånen. På en ristning fra Beitstaden i Trøndelag (fig. 23) har man solhjulet, men det har en hempe over sig. Den eneste forklaring jeg kan finne på dette billede, er at det vil gi sol og nymåne forenet i ett tegn. Det skulde da svare til at solen på Kivikhellen har månesigden over sig; men her er sigden vendt mot solhjulet, og de er vokset sammen til ett billede. Jeg tilstår imidlertid at ingen av disse billeder har vært bestemmende for mig. Det billede som får mig til å tro på solens og månens forening til en guddom, finnes på en seglsten fra Mykenai. Den mykenske bronsealder er jo på mange måter forbilledet for den nordiske (fig. 24). Her ser vi en prestinne sitte ved foten av et tre og motta offergaver, — enkelte holder henne for en gudinne. Ved siden av henne står den store dobbeltøks, som her er solgudens våben og svarer til hammeren på de nordiske billeder. Over denne dobbeltøks finner vi sol og måne, og de er forenet ved en slangelinjebue. De grupperer sig naturlig sammen med den store dobbeltøks, guddommens symbol, som forener dem begge. På samme måte mener jeg å kunne tolke billedene på Kivik, Lökeberget og Beitstaden som forenede sol- og månebilleder.

Denne antagelse forklarer billedet på Rylandsristningen. Sol og måne er hverandre motsatt som dag og natt. Vekslingen mellem dem er betegnet ved at deres menneskelige representanter, den store solens og den lille månens gud, er avbildet i motsatte stillinger, den ene ned op, den andre op ned. Når månen på Kivikgraven den ene gang finnes ved solen og den andre gang ikke finnes ved den, synes den å være opfattet som et tilbehør til solen, og slik at dette tilbehør ikke er fast. Det leder tanken hen på at solgudens lille følgesvenn, som slett ikke er uundværlig for sin herre, kan være et uttrykk i menneskeskikkelse for måneguden. Men større sikkerhet for denne antagelse er det ikke lykkedes mig å vinne fra helleristningene.

Vi har sett at en ring forekommer som attributt for hesteguden, guden med de store hender. Forbindelse av hest og ring finner vi på en liten gruppe på ristningen fra Litsleby i Tanum (se fig. 41). Ved den store kjempes ben står en hest med en ring ved siden av sig. Den samme forbindelse

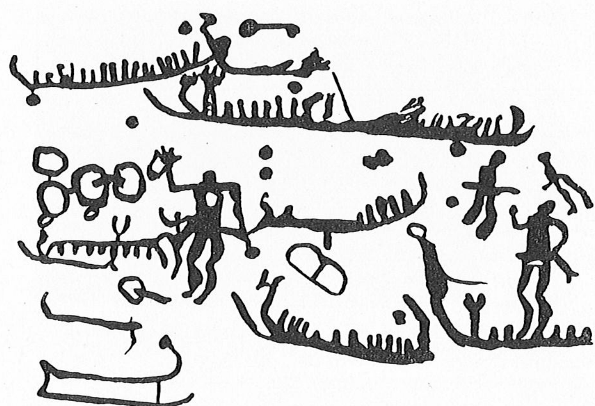


Fig. 26. Fossumtorp, Tanum, Bohuslen. (Hovedgruppen.)

finner vi på en ristning fra Lille Borge ved Fredrikstad (fig. 25). Her er dyret endog i nærmere forbindelse med ringen. Det stiger op på den. På en annen ristning, som finnes ved Leonardsberg ved Norrköping (se Arthur Nordén, Östergötlands bronsålder, 1, s. 58, fig. 65) er forbindelsen mellem hesten og ringen blitt så tett at de smelter sammen til ett billede. På en besynderlig måte dannes hestens hode av selve ringen. Men større beviskraft har forekomsten av ringen i forbindelse med guden med de store hender. Dette finner vi på den av Almgren publiserte ristning fra Fossumtorp (fig. 26). Der ser vi i de to største skikkelser våre hovedguder. Midt i ristningen står en mann med den ene hånd hevet, fingrene spriker, og til denne hånd er føiet en ring som vedheng. Den andre hånden holder en øks, som vi skal se også er et av denne guds attributter. På linje med ham står en like stor mann i et skib; hans nedhengende hånd fører en hammer. Men både øksen og hammeren er ute av funksjon og har tapt sitt preg; de er på overgang til å bli to sverd; det er ikke mere enn akkurat såvidt vi kan se at de dog er øks og hammer. Et annet eksempel på forbindelse mellem ringen og guden med de store hender tror jeg å finne i et billede på et lerkar fra Østre Hjerting i Sønderjylland (fig. 27) fra den yngste del av bronsealderen. Øverst er gudens skikkelse med de oprakte hender, under ham en ring. Dr. Nordman, som har fremdratt billedet, mener at skikkelsen er denne gudetype. Derimot har Sophus Müller forklart det slik at ringen er en sol og mannen med de oprakte hender en adorant, en soltilbeder, som løfter sine hender op mot den sol han har under sine føtter. Men naturligere er dog i billedet å se guden med de store hender og hans ring, svarende til denne forbindelse på Hvitlycke og på Fossumtorp.

På den tapte og nylig delvis gjenfunne Kivikhelle no. 8 (fig. 28) står innenfor en ring to menn, som dreier på en bøile over en loddrett stang. Jeg har

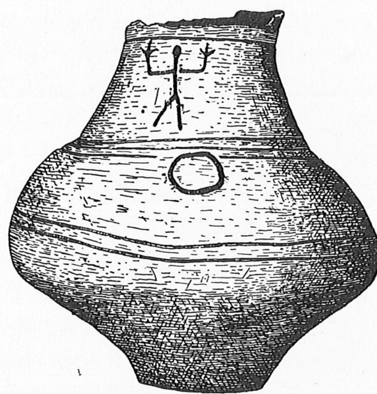
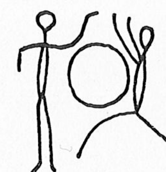


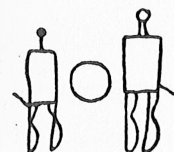
Fig. 27. Lerkar fra Østre Hjerting.



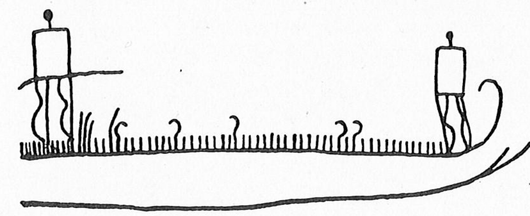
28



29



30



31

Fig. 28. Kivik, helle no. 8. (Detalj.)
Fig. 29. Ordrupstenen. Fig. 30. Ristning fra Bardal. (Detalj.)
Fig. 31. Skib fra Bardal, med to store menn.

forklart dem som menn der borer ild, noget jeg kommer tilbake til, og da ildtending er en hellig ceremoni, er de omgitt av en krets som isolerer dem fra omverdenen, samler alle magiske virkninger innenfor kretsen og konsentrerer dem om handlingen, hvad der alltid synes å være betydningen av en slik krets. Imidlertid er ringen et tegn som i mindre målestokk har kretsens magiske egenskaper, slik som professor Eitrem utvikler det i sin bok „Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer". Og vi har billeder på helleristningene så vi kan forfølge hvordan ringen svinner inn og menneskeskikkelsen blir den herskende; men på dem alle har vi billedet av de to menn og ringen. På Kivik er de to menn ikke større enn de andre mennesker på billedet. Men de får likesom sin guddomsglorie av den ring som omgir dem; de utfører den hellige handling, ildtendingen, og derved blir de representanter for guddommen, skjønt de synes å være almindelige mennesker. Men på en ristning fra Ordrup i Sjælland (fig. 29), nu i Kjøbenhavns museum, er de steget ut av ringen og vokset op over den. Men ringen er ennu stor, og de vender sig gestikulerende imot den. På ristningen fra Bardal, Beitstaden i Trøndelag (fig. 30), er mennenes skikkelser dominerende og ringen forholdsvis liten; men den er satt på et stativ, så den synes å ha en viss verdighet. På et annet sted på samme ristning ser vi de to menn; den ene står i bakstavnen, den annen i forstavnen av et skib, og ringen er helt utelatt (fig. 31). Vi kan da her forfølge utviklingslinjen. På Kivik er ringen det dominerende og omslutter de to menn. På Ordrup og Bardal står den mellem dem. I en annen gruppe på Bardal faller ringen bort, mens mennene kneiser høit i skibet.

Vi skal her legge merke til at på Kivik og de følgende utviklingsstadier er der to menn som er knyttet til ringen, mens der på Hvitlycke

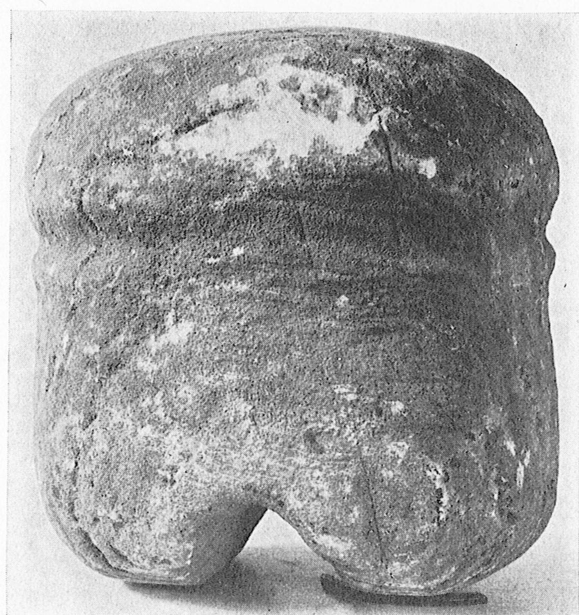


Fig. 32. Billede av hellig, hvit sten fra Tu, Klepp.

og Fossumtorp bare er en. Dette svarer til at man på Kivik og på Klinta finner hestegud-dommen uttrykt i et hestepar, mens man i almindelighet i Bohuslen finner den uttrykt ved en hest. Vi skal senere komme tilbake til dette forhold. Men også der hvor der til ringen svarer bare en mann, må vi opfatte forholdet slik at det oprinnelig er som på Hvitlycke, at ringen er stor og sideordnet med mannen, at de hver for sig er guddommens representanter. På det senere utviklingstrin er forholdet blitt slik som på Fossumtorp, at ringen er blitt et lite vedheng til mannen.

På Kivik ser vi at ildtendingen foregår innenfor en ring, og det kan da antas at ringen er blitt et tegn for denne ildtending. Ringen antyder at den guddom som er knyttet til den, er en ildens guddom. Ved en analogislutning våger vi å legge denne betydning også i et annet karakteristisk trekk ved denne guddom, og å anta at de store, oprakte hender er et symbol for ildflammer. Det skulde i og for sig være en rimelig antagelse; men vi kan bare sette det som helt foreløbig, for det kan ikke finnes noget bevis for den på helleristningene.

På Aspeberget så vi at et annet karakteristikon for denne gud med de store hender var hans umåtelige phallos. Ganske visst optrer også den andre guddom i phallisk skikkelse. Men på Aspeberget er størrelsen så overdreven og phallos'en merket med et hestehode, som gjør det sannsynlig at den er et særlig guddomsmerke. Denne antagelse finner vi bekreftet ved billedet på den ristning Gustafson har avbildet fra Busgård i Skjeberg (se Gabriel Gustafson, Norges oldtid, s. 55, fig. 203). Her ser vi en mann, om hans hode svever en stor ring; men med ringen er forbundet en phallos. Denne er da rykket ut fra skikkelsen og er blitt et selvstendig symbol for fruktbarhetsguden. Dette gir oss lov til å forbinde denne guddom med en kjent arkeologisk foreteelse, nemlig de såkalte „hellige hvite stener", som har phallosform. I dem kan vi se et tegn for denne guddom. I denne form er han dyrket overalt hvor de forekommer

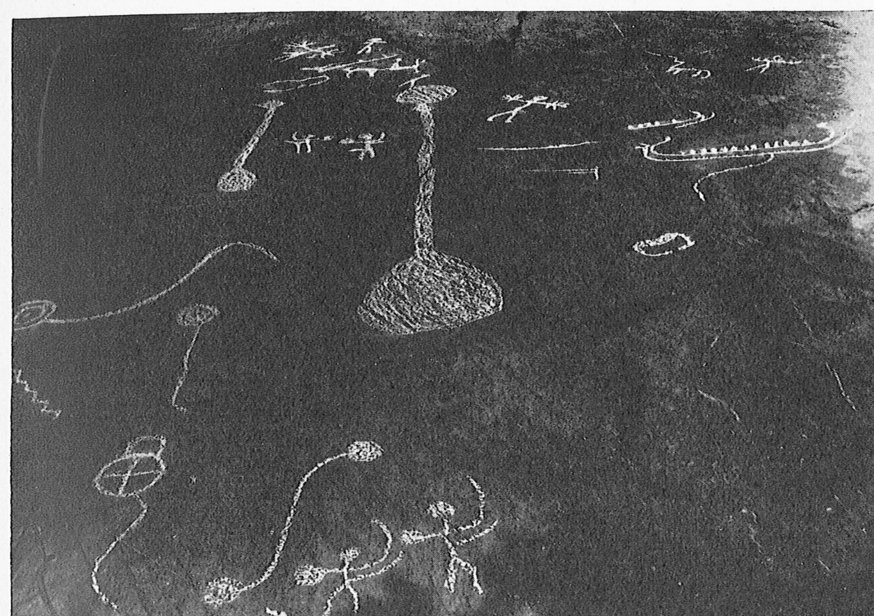


Fig. 33. Ristning fra Østre Tessem, Beitstaden sogn.

(fig. 32). Som en forbindelse av ring og phallos mener jeg også å kunne forklare de underlige stekepanne-lignende figurer som forekommer på trønderske helleristninger. Jeg avbilder her et eksemplar fra Østre Tessem i Beitstaden (fig. 33).

På Aspeberget så vi at under krigsgruppen fantes et fragment av et ekehjul, og om det lå en stor ring. De to guddommers tegn, hjulet og ringen, var her forenet til ett billede. Et slikt finner vi oftere. Ringen er lagt utenom hjulet. Et særlig vakkert eksemplar finnes i Krapperup park i Skåne (fig. 34). Men ringen og hjulet kan også optre ved siden av hverandre, og da har hjulet den gamle form av et skivehjul. Dette møter vi på ristningen fra Åmøy ved Stavanger (fig. 35). Det største skib her er delt i to halvdeler, og på hver av dem står som tegn et skivehjul (ring med prikk i) og en ring. Det er våre to guddommers tegn, solgudens og ildgudens. Den gruppe som dette skib hører til, er så klart bestemt i sine motsetningsforhold at gruppens innhold lar sig tyde. Det nederste skib er fullt utført og utstyrt med disse to tegn på hver del. De øverste skib er bare tegnet med en linje og mannskapet med enkle streker. Det lar sig anta at motsetningen er slik å forstå at det utførte skib er „vi" og de løselig tegnede er „fienden". Nu har av de øverste skib det til venstre 22 manns besetning, det andre bare 11, og over disse 11 går der en strek. Rimeligvis betyr dette at de 11 her er fanger. De to øverste skib angir da to momenter av striden. Meningen blir således: ved hjelp av våre guder, solguden og ildguden, hvis tegn vi har på vårt skib, er det lykkedes

oss å overvinne fiendens skib med det store mannskap og ta halvdelen av dem tilfange.

Den samme forbindelse av skivehjul og ring finnes i en liten gruppe på den store ristning fra Hvitlycke (fig. 36), og her er de forbundne ved en linje. På denne ristning har vi flere ganger truffet vår gudegruppe uttrykt i forskjellige skikkelser: en bukk motstillet en forbindelse av hest, ring og mann, et bukkehode og en ring. Her har vi dem også uttrykt blott ved tegn: et skivehjul, ring med prikk i midten, og så en ring uten prikk. Det er de to guddommers tegn, solgudens og ildgudens.

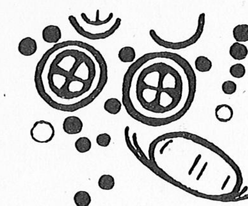
Det som vi hittil har funnet, regner jeg for oprinnelige uttrykk for våre to guddommer. De kan uttrykkes i menneskeskikkelse, dyreskikkelse og ved tegn. Solguddommens tegn er et hjul eller spiral. Dens dyr er en bukk. I menneskeskikkelse er det en mann, og hans våben er hammeren. Han følges undertiden av en liten svenn, som for det meste er enarmet, og som vi har ment å kunne bestemme som månens gud. Den andre guddoms tegn er en ring, og da en slik ring er lagt om en ildtendingsscene, har vi ment å kunne tolke ham som ildgud. Hans dyr er hesten. Hans menneskeskikkelse er karakterisert ved to store, oprakte hender, som vi har gjettet på skulde gi billedet av ildsflammer. Han er også utstyrt med en stor phallos, og phallos'en kan optre som selvstendig symbol og inngå forbindelse med ringen. Dette betegner ham som fruktbarhetsgud og er mulig et avledet trekk. Denne gud er en bevegelig størrelse. Han er både ildgud og fruktbarhetsgud og optrer også som krigsgud, skjønt han oprinnelig er våbenløs. Og han har derfor fått attributter som påviselig er sekundære hos ham. Med sine store, oprakte hender kan han ikke føre våben; men vi har allikevel sett at han er utstyrt med spyd og dessuten også med øks. På selve billedene kan man vise at disse er senere tilsetninger.

Nu forekommer disse våben på helleristningene uten forbindelse med nogen gud, dels alene, dels båret av menn som man ikke kan anta for gudeskikkelser. Det gjelder særlig øksen, som foruten i Norden også finnes på helleristninger i de liguriske Alper[1] og i Bretagne,[2] men også andre våben, spydet og sverdet, som vi har sett forekommer hos solguden, slik at hans hammer er omformet til et av disse våben. Særlig gir det nye helleristningsverk som Arthur Nordén har utgitt med fyldig utvalg av østgøtiske helleristninger, mest fra omegnen av Norrköping, et ganske overveldende inntrykk av denne forekomst.

Der finnes store spyd som blir båret i prosesjon, store økser og især veldige sverd. I disse våbens selvstendige forekomst må vi søke oprinnelsen; det er sekundært at de er overført til gudene. De må i folkets forestilling ha hatt slik trolldomsmakt at billedene av dem i sig selv må ha hatt magisk virkning. Denne virkning må ha fallt sammen med den funksjon som

[1] Almgren, Hällristningar och kultbruk, s. 246, fig. 153 b.

[2] Hoernes, Urgeschichte der bild. Kunst in Europa, 2. Ausg., s. 223, fig. 1.







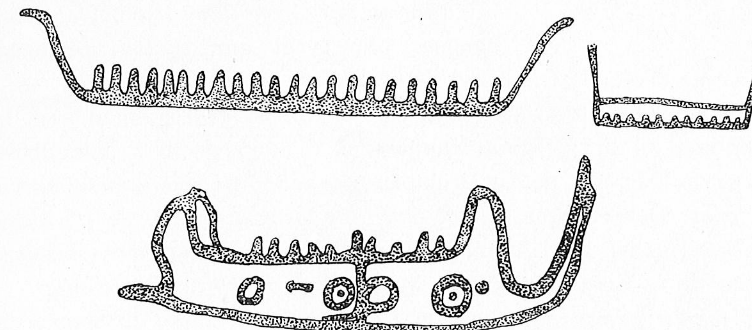


Fig. 34. Ristning fra Krapperup park, Skåne.
Fig. 35. Ristning fra Åmøy, Rogaland. Fig. 36. Hvitlycke, Tanum. (Detalj.)
Fig. 37. Brudeparet fra Hoghem, Tanum.

helleristningsfolket tildelte sine guder. Derfor blev det slik at i tidens løp kom gudene til å føre disse våben.

Disse magiske forestillinger må vi først undersøke. For spydets vedkommende har vi efterretninger herom. I Norden kastet man spyd over sine fiender og ropte: Odin eier eder alle! Og da var de dødsens. Dermed har Alexander Bugge sammenstillet skikken med romernes krigserklæring. De sendte et presteskap, fetialene, til grensen og lot dem kaste et spyd inn over fiendens land. Ennu nærmere står en annen efterretning. I 2. Samuelsbok kap. 23 v. 8 nevnes som den første av Davids helter Joseb Bassebet, tachmonitten, som ombragte 800 fiender idet han kastet spyd over dem. — Med sverdet turde det forholde sig på lignende måte. Men her vet jeg ikke mere å bringe frem enn et sted hos Herodot, at skytherne avbilder sin Ares i skikkelse av et sverd. Sverdets trolldomsmakt og gudens makt svarer til hverandre, og derfor er vel sverdet blitt uttrykk for guddommen.

Øksen synes derimot å falle inn under en annen forestillingskrets. Dr. G. Wilke betrakter øksen som et fruktbarhetssymbol. Han har her meddelt den skikk i randstatene ved Østersjøen at man legger en øks under brudesengen forat paret skal få kraftige barn. Og dermed synes det å stemme at på Hvitlycke holder en mann øksen over et brudepar (se fig. 64). På Stora Hoghem (fig. 37) har man en tilsvarende gruppe med

Torshammeren som fruktbarhets symbol



Fig. 38. Kalleby, Långemyr, Tanum.

en hammer på den andre siden av paret. Holmberg har gjengitt gruppen riktig; i Baltzers gjengivelse mangler skaftet på hammeren. Men Holmberg forklarer gruppen slik at de elskende overfalles av en berserk med øksen løftet og trues på den andre siden av en hammer. Denne forklaring er urimelig, for man trues ikke av en hammer som svever i luften. I Thrymskvida hører vi at Mjølner som brudehammer blir bragt inn og lagt på brudens, den forklædte Tors, kne. Efter dette kan vi opfatte hammeren her som brudehammer. Og tilsvarende må vi forklare økseceremonien som noget der hører med til bryllupshøitidelighetene. Vi kommer til å falle tilbake på dr. Wilkes forklaring: det er fruktbarhetens hellige øks som holdes over brudeparene. Der er også funnet økser av tynn bronse både i Sverige og i Danmark. De har aldri kunnet brukes som våben eller som redskap, og det er rimelig at deres betydning svarer til den nevnte forestilling.

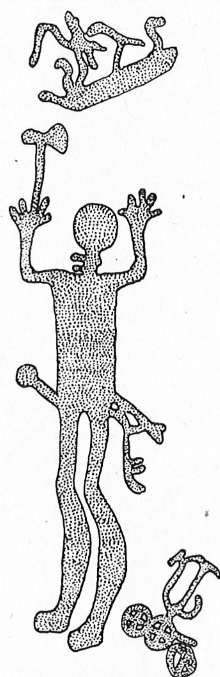
Jeg må her gjøre en digresjon i anledning av disse bryllupsgrupper. Jeg tror nemlig å kunne forklare nogen figurer slik at det gjelder det samme, et bryllup, skjønt det ikke ser ut til dette ved første øiekast. På en ristning fra Slänge i Tanum er der en skikkelse som har vært forskerne påfallende. En mann eller kvinne — kjønnet et ubetegnet — løfter to våben, øks og hammer, ett i hver hånd. Det er de to symboler som vi så blev brukt ved bryllupsgruppen på Stora Hoghem. Her er de forenet hos den samme mann eller kvinne. At det gjelder bryllup, på det er det et tegn at det står en offergrop øverst mellem benene på skikkelsen. Der er to lignende skikkelser på denne ristning. Jeg forklarer dette for at ikke øks og hammer hos den samme skikkelse skal bli brukt som argument mot mine gudeidentifikasjoner. Øks og hammer føres også av en rytter på en ristning funnet 1903 på Orrekläpp i Tanum. Den kan vel vanskeligere settes inn i denne forbindelse.

Vi har sett at når mannen holder øksen over brudeparet på Hvitlycke og på Hoghem, må vi betrakte øksen som et fruktbarhetssymbol og opfatte det som at brudeparene her blir viet under dette tegn. Det er nu så heldig at vi har enkelte ristninger hvor vi under denne forutsetning får et innblikk i bryllupsceremoniene. Først og fremst er her å nevne et billede fra Kalleby, Långemyr. I et skib sitter her et par. Brudgommen omfavner sin brud, og hodene berører hverandre. Det er visstnok ment at de møtes i et kyss. Men foran dem i båten løfter to menn øksene mot dem. Også de andre menn i båten løfter årene eller staver. Dette skal visstnok bety en hyldning av brudeparet. Det optrin som gjengis, svarer på en underlig måte til vårt berømte billede av Tidemand og Gude: „Brudeferden i Hardanger." Over denne scene står billedet av et stort tre. Det er visstnok å sette i forbindelse med at ættens liv er symbolisert i gårdens tuntre,



Fig. 39. Slänge — Fossumtorp.

og det tyder hen på forestillingen om at ætten nu føres videre ved dette bryllup. Påfallende er øksene i denne gruppe. De hever sig ut bestemt og tydelig, og grunnen til det må være at de er hellige prosesjonsøkser, eller at øksene her, om det er almindelige økser, har sin vedtagne plass i den hele ritus (fig. 38). Til dette billede svarer en helt skjematisk utført gruppe på ristningen fra Hvitlycke (se fig. 64). Der har vi også båten; men alle personene i den er gjengitt som streker. Men to av disse personer løfter økser akkurat som de på Kallebyristningen, og mannen i den ene stavn løfter en åre. To av strekpersonene er oventil forenet ved en bue. Dem opfatter vi efter tilsvaret i Kallebyristningen som brudeparet, og de er som der forenet i et kyss. Ganske visst mangler her treet, men ellers synes optrinet her i sin skjematiske gjengivelse å svare fullkomment til det utførte billede på Kallebyristningen. I slekt med disse optrin er billedet på en ristning fra Slänge (fig. 39). Men her har brudeparet ikke plass i båten. De står høitidelig ved siden av hverandre. Hun er fremstillet naken, men kjennelig på det lange hår. Han bærer en brystplate med korstegn, noget som gjenfinnes hos krigere, f. eks. på Aspeberget


Fig. 40. „Skomakaren", Brastad, Bohuslen.

og på Hvitlycke. Båten finnes i virkeligheten på en særskilt ristning i kort avstand fra paret. Almgren har forenet dem til ett billede, men merket dets enkelte deler som *a* og *b*. Ja, her er to båter med i optrinet, og på dem begge får vi inntrykk av en særlig høitidelig akt. Personene i dem begge er fremstillet knelende; men i hver båt reiser der sig en mann. I den ene løfter han øksen, i den annen er den løftede gjenstand ikke sikker å bestemme. På dette billede synes festligheten å ha et ennu større utstyr. Brudeparet er likefrem utstillet. Brudgommens korssmykkede brystplate viser hans verdighet; det er „officerens bryllup". To skib er med i det festlige optog. Hver av mennene som løfter den hellige øks og den andre prosesjonsgjenstand, har fått sitt skib, og i dem begge hyldes brudeparet med knefall.

I disse billeder ser vi øksen som kult-gjenstand. Den føres av almindelige menn; men når de løfter den, er det et ledd i en hellig handling, og på samme måte må vi opfatte billedet av brudeparene på Hvitlycke og på Hoghem. Vel er mannen på Hvitlycke meget større enn brudeparet; men det er naturlig å opfatte ham som den prest som vier brudeparet ved å løfte den hellige øks, symbolet for fruktbarhet. I denne betydning er øksen blitt føiet som attributt til guden med de store hender. Den betegner ham som fruktbarhetsgud, hvad vi mente å kunne anta var en eldre funksjon hos ham enn hans optreden som krigsgud. Ikke desto mindre er øksen et sekundært attributt for ham, det kan vi se av billedene. Hans oprakte, sprikende hender kan jo ikke oprinnelig ha ført noget våben, og på „Skomakaren", den berømte ristning fra Brastad i Bohuslen, er øksen satt ovenpå hans oprakte hånd (fig. 40). Den er altså her ikke inngått som et fast ledd i figuren. På normal måte føres øksen av mannen på ristningen fra Flyhof på Kinnekulle (se fig. 100), den andre hånden har fem umåtelig lange sprikende fingrer. På Fossumtorp står øksen på overgang til å bli sverd.

Vi har sett at denne gud fremtrer som krigsgud, og som sådan fører han spydet som våben. Også dette er sekundært hos ham. Han har det ved siden av sig når han svever beskyttende over skibet på Hvitlycke. Spydet gjenfinnes hos den største av alle menneskefigurer på helleristningene, kjempen fra Litsleby (fig. 41). Denne skikkelse er ikke mindre enn 2.35 m høi. Den ene hånd holder han løftet, det er en stilling som hører med til ildguden; den andre hånden fører et veldig spyd. Ganske visst er den løftede hånd ikke større enn normalt. Men der finnes på samme ristning en liten gjentagelse, hvor en mann med store hender kaster spyd på samme måte som kjempen. — På en ristning fra Bro utmark (fig. 42) ser vi ham

både med spyd og øks. Han står her midt i en spydgruppe. Han er større enn de andre i gruppen, og over sitt hode har han løftet et mektig spyd. Den andre hånden fører øks, og han følges av en hest. En av mennene i ristningen fra Bro utmark dypper forsiktig sin spydspiss i en grop, en „älvkvarn" ved hans skulder. Efter Montelius' forklaring er en slik grop tegn for offer. Ellers rører alle spydene hverandre slik at berøringen synes å utgå fra ham. Den hele gruppe synes å være en bønn til spydguden om å opvekke spydkjemper som kan verne oss og stride for oss.

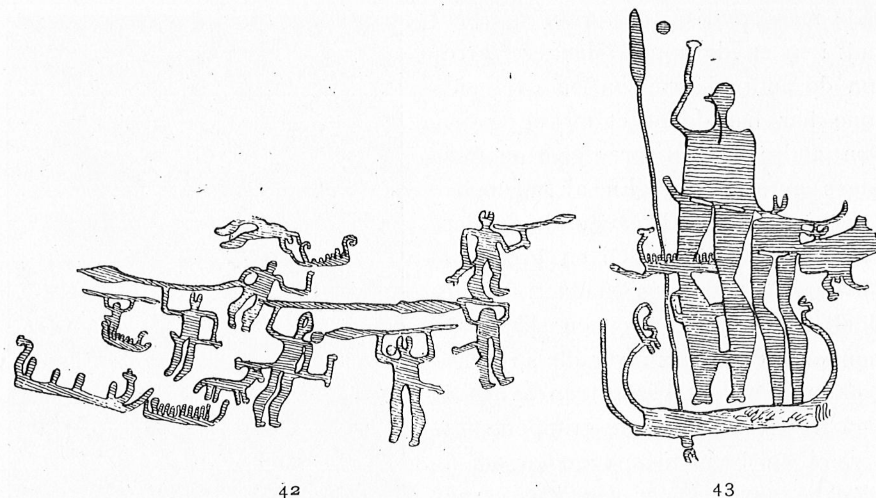

Fig. 41. Ristning fra Litsleby, Tanum, Bohuslen.

Der kan her opstå spørsmål om ikke den andre guden kan føre de samme våben. På Kalleby finnes en gruppe hvor der gjennem eller over et skib står først et veldig spyd, så en hammermann, og bak ham en mindre, ufullendt mann (fig. 43). Jeg har før ment at spydet her representerte spydguden. Imidlertid har en ristning fra Bjørngård, Hegre i Stjørdal, Trøndelag, bragt mig i tvil (fig. 44). Der står en mann med et spyd foran sig, og over det er et hjul. Det er mulig at spydet, som er et sekundært attributt, også har kunnet overføres til solguden (hammerguden).

Det som her er påvist, vil gjøre det klart at vi må skille mellem oprinnelige og sekundære attributter, at man med andre ord står overfor størrelser som er i historisk utvikling. Likeså må vi tro at disse guders virkekrets ikke er bestemt for alle tider. Solgudene kan bli guder for akerbruk og fedrift, mens fruktbarhetsguden kan bli krigsgud. Ja, der er en mulighet for at solguden også er kommet i forbindelse med det krigerske spyd.

Vi har hittil rettet vår undersøkelse på hver enkelt av disse guder. Men vi har dermed møtt gruppen samlet, både når de har skikkelse av mennesker og av dyr, og når de forekommer som tegn. Vi skal nu videre søke forekomst av den samlede gruppe med gudene i menneskeskikkelse.

På en ristning fra Evje ved Fredrikstad (fig. 45) har vi alle tre guder foran nogen skib, øverst guden med de store, oprakte hender, nederst hammerguden, og mellem dem svennen med den avhuggede arm. Men under det nederste av disse skib har vi guddommene uttrykt ved tegn, til venstre hjulet, til høire ringen. Og de har samme form som vi kjenner fra ristningene på Åmøy og på Hvitlycke. Hjulet er et skivehjul, ring



42 43
Fig. 42. Bro utmark. Fig. 43. Kalleby, Tanum.

med prikk i midten. Ved hjulet står det et dyr som rimeligvis er en bukk, solguddommens dyr. Der er tre guder, men bare to guddommer. Man har, om jeg så må si, i dette billede uttrykt tidens tre-to-ighets-problem. Det kunde bli vanskelig nok når den enarmede svenn, måneguden, her fra en biguddom er vokset op til å bli sidestillet med de to hovedguder.

På en ristning fra Brecke, Brastad (fig. 46), har vi et lite skib i hvis ene ende står en stor mann med en mindre ved siden, og i den andre stavnen står en mann med de svære hender oprakt. De er menneskeformet, mens mannskapet ellers er angitt ved streker; derfor våger jeg å gjenkjenne dem som våre guder, solgudene i den store og den lille (som her er uten armer), skjønt de er ubetegnet. Den andre polen i gruppen danner så guden med de store hender. På den samme ristning fra Backa utmark (se fig. 93) hvor vi har sett våre guder med solhjulet i et tidligere billede, forekommer de også i en annen gruppe, hvor de er gruppert om en repslyngning. Slyngningen holdes oppe av guden med de store hender, og oppe på hver side av den står til venstre solgudens enarmede svenn, til høire en stor skikkelse, som vi antar er solguden selv, skjønt han ikke har noget tegn. Solgudens svenn har emancipert sig og fjernet sig fra sin herre, men han kjennes på at han er enarmet. Nede ved guden med de store hender står en liten mann med oprakte armer; det er visstnok en mann i den fra oldtiden kjente tilbedende stilling, en adorant.

Mere usikker er gruppens identifikasjon hvor guden med de store hender istedenfor med disse optrer med sekundære attributter. Jeg tviler på at den gruppe på Kalleby hvor et spyd står foran hammermannen, er billede av den hele gruppe. Men vi gjenfinner mulig gruppen hvor han fører øksen. På Blomberg, Kinnekulle (fig. 47), har vi tre skikkelser. Til venstre står en med øks, til høire en hvis venstre arm er avgjort kortere



Fig. 44. Bjørngård, Hegre, Stjørdal.

enn den høire. Men armene er ellers avslitt eller ikke utført på skikkelsene, og midtskikkelsen, som efter vår opfatning skulde være solguden, er ganske armeløs og uten betegnelse.

Til disse forekomster har jeg så endelig å tilføie et merkelig billede fra Bakkehaugen i Skjeberg, Østfold (fig. 48). Her står en spiral, soltegnet, og over den en hånd med sprikende fingrer, som kan være i forkortning betegnelsen for guden med de store hender. De er skilt ved en underlig, buktet linje. Mulig kan disse to guddommer også være uttrykt i et billede på en ristning fra Evje. I en båt finner vi her en mann med hammer, og på et stativ er hevet op fra båten en ring som berører mannens skulder (fig. 49). Det er mulig at vi her har solguden i menneskeskikkelse med hans våben, hammeren, og den andre guddom uttrykt ved dens tegn, ringen.

Overskuer vi forekomsten av denne gudegruppe slik som vi har funnet den, ser vi at guddommene kan uttrykkes ved tegn, ved dyr og i menneskeskikkelse, og vi finner gruppen både leddelt og sammensmeltet i ett. Det hender også at hver størrelse kan optre for sig. Som tegn finner vi hjulet og ringen ved siden av hverandre på Åmøy og på Evje; på Hvitlycke er de forbundet. Men vi finner også hjulet og ringen forenet til et billede, på Aspeberget og i Krapperup park. Hvor begge guddommene optrer som dyr, som bukk og hest, kan de stå på linje og være motstillet mot hverandre som på Hvitlycke. Eller hesten kan stå under bukken som på Kalleby og Backa. Det hender at solguddommen er uttrykt ved sitt tegn, hjul eller spiral, mens den andre guddom optrer i skikkelse av en hest. På den ene

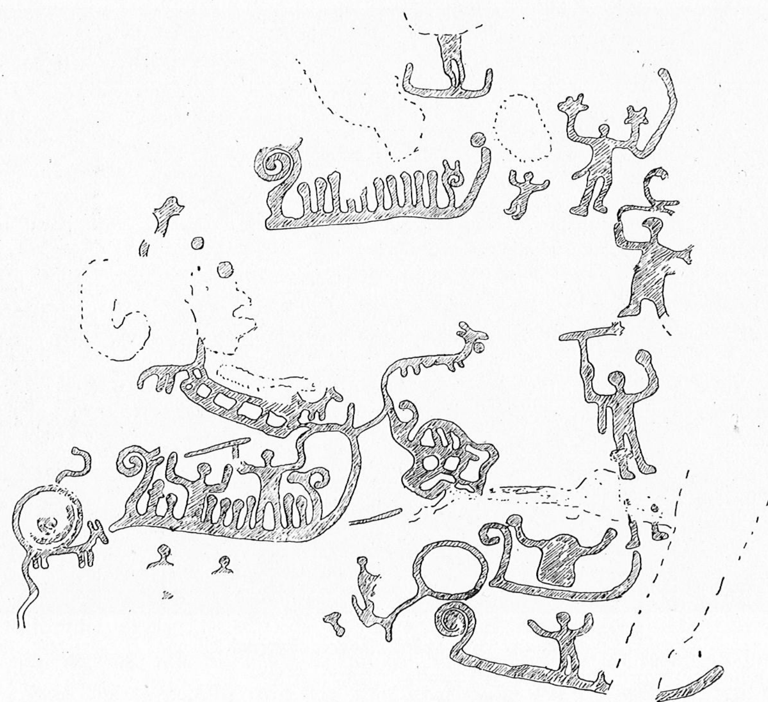


Fig. 45. Evje, Fredrikstad.

Fordalsristning står de på linje, på den andre står solspiralen over hesten. Til det første svarer den mest berømte av alle forekomster, solvognen fra Trundholm, hvor de to guddommer har vært forbundet. På Tro står hesten under dobbeltspiralen, mens den på Okkenhaug vesentlig står på linje med den. Derimot forekommer det ikke at soltegnet står under hesten. Mere komplisert er forholdet når guden optrer i menneskeskikkelse. Her kan det hende at man finner den ene gud og ikke den annen. Således har vi guden med de store hender alene i „Skomakaren“ og i kjempen fra Litsleby. Solguden og hans svenn forekommer uten guden med de store hender på Norre Trättelanda med hjulet som tegn, på Bjørnstadskibet to ganger som hammermann. Og solguden finnes også ganske alene, f. eks. på Solberg. Hvor de forekommer sammen, er det på Aspeberget slik at de fører hver sin gruppe. På Brecke er det slik at de står i hver sin stavn på et skib. På Backa utmark, og på Backa er de skilt ved en såle. På det siste sted har hesteguden dyreform. Han optrer som en hest. Det viser sig her at gruppen er delt i to ledd, så vi forstår at den består av to guddommer, skjønt det

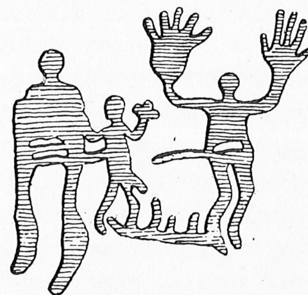


Fig. 46. Brecke, Brastad. (Detalj.)

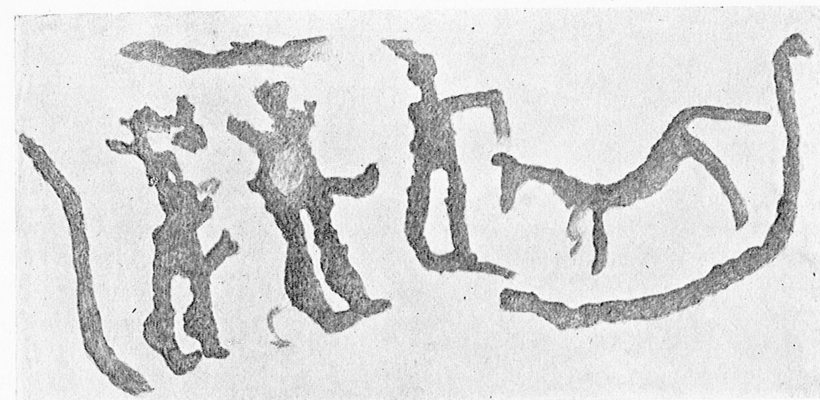


Fig. 47. Blomberg, Kinnekulle.

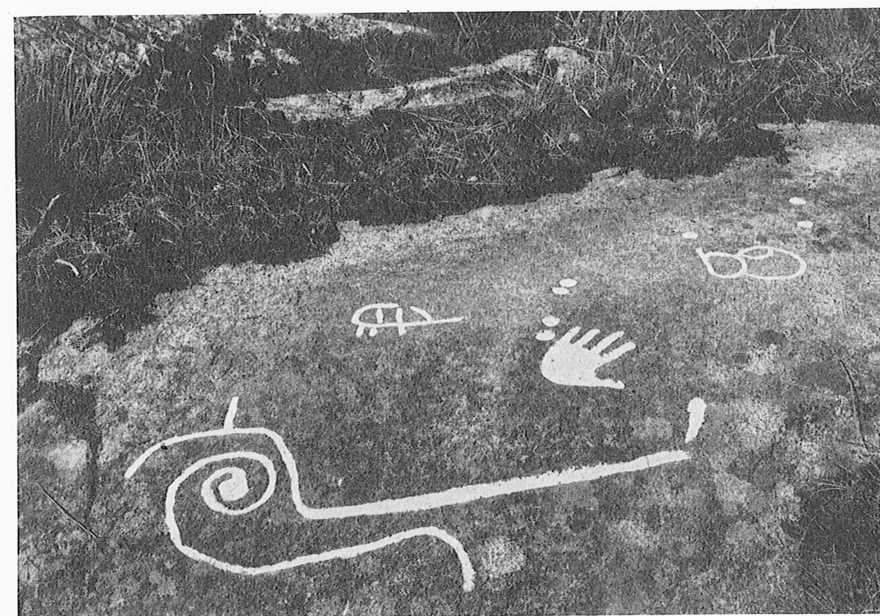
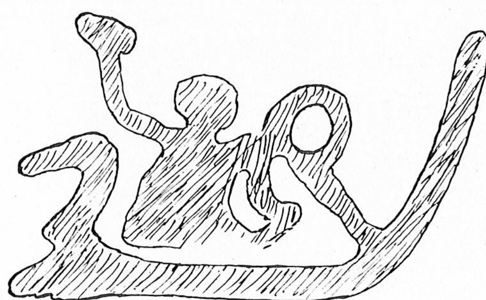


Fig. 48. Bakkehaugen, Skjeberg, Østfold.

er tre guder. Men leddelingen kan også opheves. Ved repslyngningen på Backa utmark står hver gud for sig. Det merkeligste eksempel på ophevelsen av gruppedelingen finnes på ristningen fra Evje. Her optrer gudene samlet, den ene under den andre, og de er like store. Merkelig nok står hammerguden, som jo egentlig er solgud, som den nederste av dem. Der er her tre størrelser, like store alle tre, og dog har samme ristning uttrykt disse guddommer ved to tegn, skivehjulet og ringen, som viser at om de er tre guder, så er de dog to guddommer. På Blomberg,


Fig. 49. Ristning fra Evje.

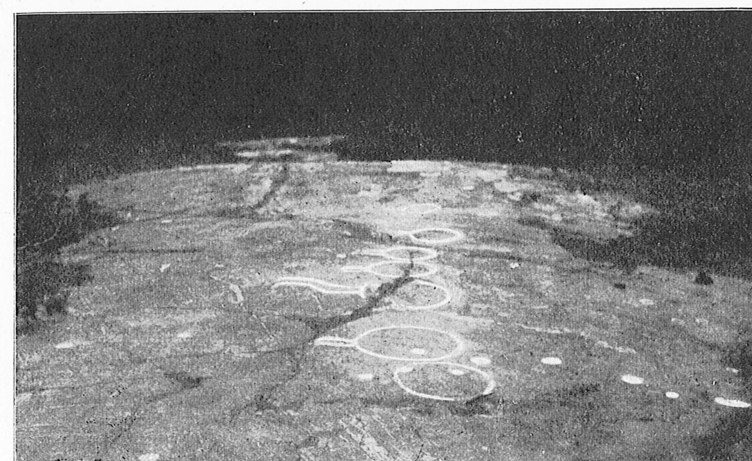
hvor guden med de store hender fører sitt sekundære attributt, øksen, står de tre guder side om side med hverandre og er jevnstore. Det ser da her ut til at grupperingen efter guddommer blir visket bort, at solgudens følgesvenn holder på å utvikle sig til å bli en gud for sig og bli jevnstor med de andre, og at vi således får en gruppe på tre guder, mens man før hadde en gruppe på to guddommer, hvorav den ene uttrykkes som guden og hans følgesvenn. Det synes da som sluttpunktet i den historiske utvikling er at denne følgesvenn emanciperer sig fra sin herre og blir en selvstendig gud.

2. Gudinnen med skjoldet.

Vi har nevnt at det øverst på Aspebergristningen står en kvinne ved siden av en rund skive omgitt av grener, og vi mente i henne å se en gudinne (se fig. 1). Hun står i en liten gruppe, hvor der bare er fire størrelser. Lengst fremme er en båt; men den er liten, og den er tom. Mellem båten og skiven med grenene om står en underlig skapning. Den har to ben og synes å være en fugl; men til forskjell fra de fugler som ellers finnes på ristningen, og som vi senere skal omtale, har denne fugl en lang hale med flere fjær. Det er mulig at det skal forestille en hane. Ingen av disse tegn har noget med virkeligheten å gjøre. Det er rimelig at vi i dem allesammen må se guddommelige attributter. Men undersøkelsen av disse blir meget mere vanskelig enn ved de tre guder, fordi vi mangler sikre tilsvar til dem på helleristningene. En ting synes imidlertid å være sikker, skjønt man har villet hevde det motsatte. Det er at denne skive med grenene om ikke kan være noget soltegn. Den står i en gruppe for sig og er forbundet med en kvinne, mens solhjulet nedenfor er omgitt av en stor og en liten mann. Og nede ved kampgruppen står denne skive for sig over gruppen, mens solhjulet eller et bruddstykke av det står nedenfor gruppen, omgitt av den store ring. Det må derfor antas at de er forskjellige størrelser.

Unektelig er denne skive med grenene om det mest gåtefulle av tegnene, og den har vært forklart på høist forskjellig måte; men ved den mangler vi dog ikke helt tilsvarende figurer. Et sted har vi den således forbundet med en menneskefigur. På Löfåsen under Kyrkoryk i Tanum (fig. 50) står skiven forbundet med en skikkelse som nok kan


Fig. 50. Löfåsen, Kyrkoryk.


Fig. 51. Stora Berg, Biskopskulla socken, Uppland.

opfattes som en kvinne; men både skiven, især dens grener, og skikkelsen er meget dårlig utført. De gir dog et nøiaktig tilsvar til billedet på Aspeberget, og på begge steder står en offergrop, en älvkvarn, ved skiven, på Aspeberget foran den, på Löfåsen mellem skiven og skikkelsen. Men ellers forekommer skiven med grenene om helt selvstendig. På en stor ristning fra Fossum forekommer den i to vel utviklede eksemplarer uten forbindelse med nogen skikkelse (se fig. 68). Det blir vel å anta, slik som vi har formodet ved øksen, at denne skive, hvad den nu kan være, har vært brukt som kultredskap, og siden er blitt gudetegn. Denne antagelse er vag og almindelig; men den angir en retning for forklaringen.

På nogen ristninger finnes, som vi siden skal se, grenene løst fra skiven, og vi kan da bestemme dem særskilt, den runde skive for sig og grenene for sig. Og vi må anta at sammenhengen mellem dem er av kultisk art. Vi må se et trekk av en kultskikk i den ting at grenene blir føiet sammen med skiven, slik at de utgjør en kultgjenstand. Jeg finner her at den forklaring som er mest liketil og naturlig, er at grenene er virkelige avhuggete grener, og at den runde skive er et rundt skjold. Skjoldet forekommer ved vårprosesjonen. I Rom blev således det hellige *ancile* og dets senere efterligninger ført i optog ved en vårfest. Billedet av et slikt optog med skjold tror jeg å finne på en ristning som dr. Ekholm har publisert, fra Stora Berg i Biskopskulla sogn i Uppland (fig. 51). Det er en hel rekke av ringer med vandrende ben under, ikke mindre enn 23. Et utsnitt derav gjengis efter Almgren: Hällristningar och kultbruk, fig. 48. Dr. Ekholm og professor Almgren tolker det som billeder av solen som bæres i prosesjon. Dr. V. la Cour betrakter dem som personifikasjon av solen, slik at de vandrende ben skal betegne solens bevegelse på himmelen. Men der er ingenting ved disse ringer som antyder at de skal være hjul, eller

overhodet at de skal gjengi solen. Da de forekommer i så lang rekke, er det naturligere å opfatte dem som skjold, og når skjoldet her er formet som ring, finnes tilsvarende til dette mellem de skjold med grener om som vi her behandler. Det skal vi straks se. Denne forklaring er i hvert fall enkel, og om den er riktig, har vi altså her prosesjon med skjold uten grener. Når det er så underlig fremstillet at man bare ser benene av dem som bærer skjoldet, kan man forklare det slik at skjoldbærerne ikke hadde nogen interesse i sig selv; det som var viktig, var at skjoldene blev båret og vist frem på rituell måte.

Med denne forklaring har vi henført skjoldene til et kultisk optrin ved vårprosesjonene, og derved kan vi forklare at skjoldene er blitt prydet med avhugne grener. Ved vårfestene er det på mangfoldige måter skikk å „maie" både mennesker og gjenstander med nye løvgrener. Når skjoldene således har fått sitt utstyr av grener, må det vel tenkes at de er blitt smykket ved „maiing". Riktignok hører vi ikke om maiede skjold, men vi har en tilsvarende forbindelse mellem skjold og nek. I den engelske kongerekke forekommer Scyld Scefing, skjold, sønn av nek. Og professor Chadwick har i sin bok „The Origin of the English Nation" fremdradd en krønikenotis om at munkene fra klostret i Abingdon omkring 870 satte ut på Themsen et skjold med et nek i og på det et brennende lys. Det drev rundt en eng, og derved viste klosteret sin rett til engen. Skjoldet har således sin plass i de ritus som har til mål fremme av årsveksten, årets fruktbarhet.

Dette gir oss mulighet for nærmere å forklare billedet på en ristning fra Lilla Arendal (se fig. 58). Her ser vi skjoldet gruppert sammen med en hest. Nu har vi tidligere vist at hesten er et dyr for den guddom som efter sitt vesen er en fruktbarhetsguddom. Og når skjoldet på Aspeberget er blitt attributt for én gudinne, har dette den samme betydning; for i enhver gudinne finnes et element av en fruktbarhetsgudinne. Her blir da forholdet å opfatte slik at mellem to guddommer som begge er fruktbarhetsguddommer, er det forekommet en attraksjon, og derfor er den kvinnelige fruktbarhetsgudinnes tegn, det maiede skjold, gruppert sammen med den mannlige fruktbarhetsguds dyr, hesten. På Aspeberget derimot står ved kampgruppen gudinnens maiede skjold for sig, mens hestegudens tegn, ringen, er forbundet til ett billede med solguddommens hjul, slik som disse guder, solguden og hesteguden, pleier å danne en gruppe på helleristningene. Vi skal siden finne tilfelle hvor vi kan iaktta en lignende forandret gruppering som her på Lilla Arendal.

I grenenes stilling til skjoldet finnes der forskjellige variasjoner. I en ristning fra Hjulatorp, Bergs sogn, Småland (fig. 52), som professor Almgren har avbildet i sin bok „Hällristningar och kultbruk", har vi skjold hvor grenene er plasert inne på skjoldet. I ett tilfelle går de ut fra midten og åpner sig mot omkretsen, i et annet tilfelle er det motsatt, fra omkretsen åpner de sig mot midten. I de eksempler vi har sett fra Bohuslen, er de

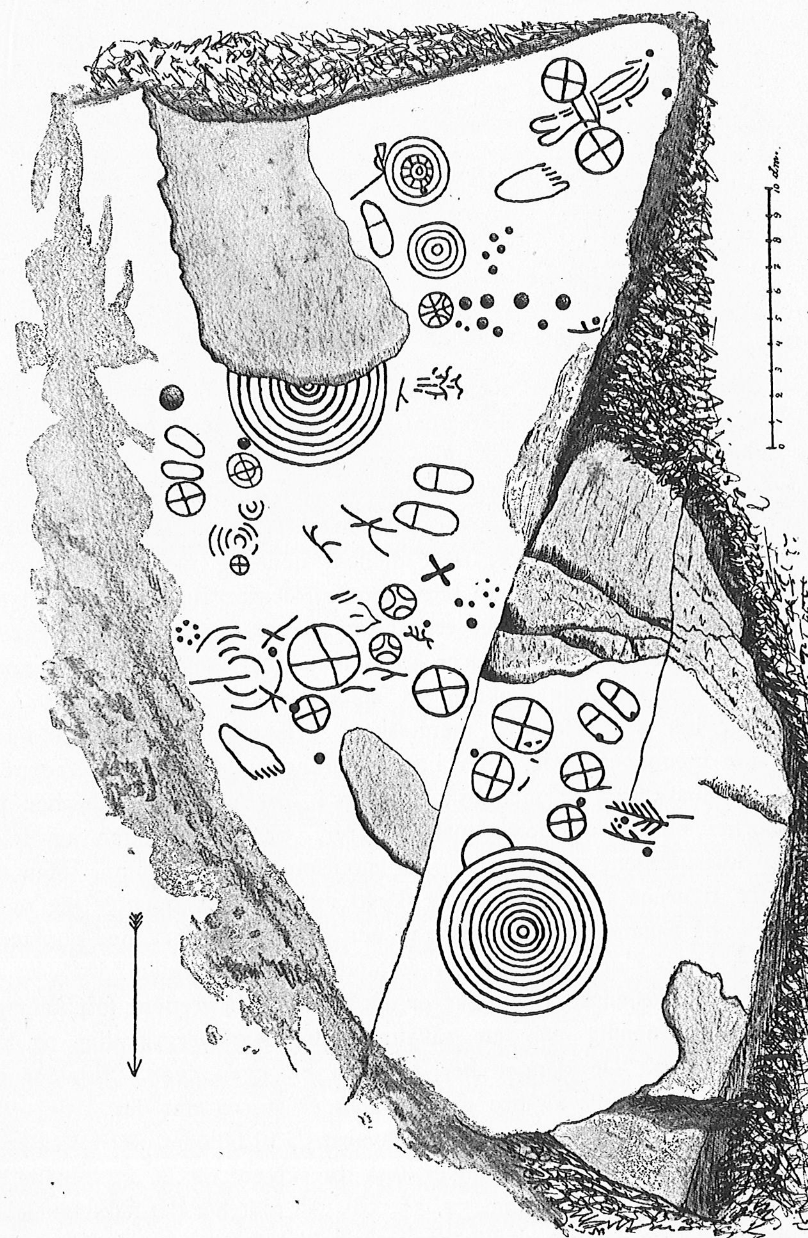


Fig. 52. Hjulatorp.

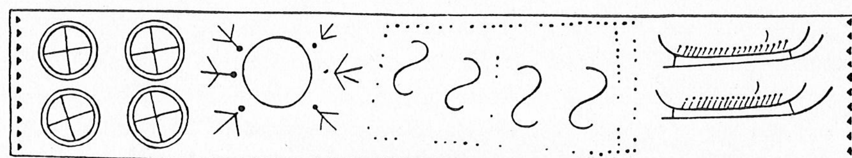
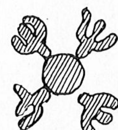


Fig. 53. Hornet fra Wismar.





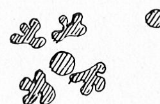


Fig. 54. Tegneby. (Detalj.) Fig. 55. Hvitlycke. (Detalj.) Fig. 56. Hvitlycke. (Detalj.)

avbildet utenfor skjoldranden. Det kan tenkes her at i virkeligheten er hele skjoldet maiet, men at man bare har avbildet det av grenene som når utover skjoldranden. Men grenene kan også optre løst fra skjoldet. Professor Almgren har her satt i forbindelse med de bohuslenske figurer et billede som finnes innrisset på et horn fra Wismar (fig. 53). Her står grenene fritt omkring den runde skive; men mellem dem og den er der overalt innrisset et punkt. Utgiveren av tegningen, professor Belz, holder det for å være et telt hvorom der ligger en ring av menn. Og professor Almgren, som opfatter de bohuslenske figurer som menn der foretar en eller annen rituell dans eller lignende omkring et solbillede, er enig med ham i at disse grener her skal forestille mennesker. Prikkene blir da bestandig å forklare som mennenes hoder. Men i så fall er hodene her skilt fra kroppen, og det er vanskelig å se menneskelegemer i disse grener både her på Wismarhornet og på de bohuslenske figurer. Sammenstillingen av dette billede med ristningene fra Bohuslen er utvilsomt et viktig funn. Men da jeg opfatter figurene i Bohuslen som skjold med grener, opfatter jeg også dette billede på samme måte. Grenene er her løst fra skjoldet; men punktene mellem dem og skjoldranden antyder forbindelsen mellem dem.

Også på bohuslenske ristninger er det tilfelle hvor grenene forekommer løst fra skiven, nemlig på den såkalte andre Aspebergristning og på Hvitlyckeristningen. De danner her likefrem en egen type. Skjoldet er her meget lite og omgitt av fire grener, som er større enn det. I det ene tilfelle er skjoldet formet som en ring, og svarer da til billedet på Stora Berg. I alle tilfelle gives der grener som er løst fra skiven, og på ett billede er det tilfelle med alle grenene (fig. 54, 55, 56). Vi gjør her den iakttagelse at det er grenene som er blitt dominerende; skjoldet har tapt sin interesse og er svunnet inn til en liten runding, skive eller ring. Den kultiske hovedvekt ligger her på grenene. Trekulten synes å ha fått overtak over skjoldkulten.

Dette gir anledning til å tyde i samme retning billeder hvor en gren optrer alene, helt uten skjold. Dette mener jeg å finne på ristningen fra



Fig. 57. Bjørngård, Hegre.

Klinta (se fig. 4). Der har vi, som vi har sett, et skib, over det en sol, under det to hester. Ved siden av dem står en figur som dr. Arne mener er overdelen av en liggende mann; benene er bortslitte. Men jeg har allerede før sagt at jeg opfatter figuren som en gren med tre kvister. Vi kan da mene at den er fullstendig bevart, og behøver ikke å ty til antagelsen om at den ikke skulde være fullendt, eller noget av den skulde være slitt bort. Og om den nu er å opfatte som gren, tror jeg den her står som ekvivalent for skjoldet med grenene om. Her er trekulten blitt helt suveren og representeres av grenen. Vi får da på denne ristning ved skibet billede av de samme guddommer som vi fant på Aspeberget: øverst solen, under skibet hesteguddommen. Den optrer her i skikkelse av et hestepar. Og den er gruppert sammen med grenen, som her er uttrykk for den samme guddom som skjoldet med grenene om på Aspeberget. Men vi må være opmerksomme på at fordelingen av disse guddommer er en annen enn på Aspeberget. Der var hesteguddommen og solguddommen forenet. Her står solguddommen for sig, og hesteguddommen finnes i nær forbindelse med grenen, som her er å opfatte som symbol for gudinnen med skjoldet på Aspeberget. Det stemmer overens med hvad vi fant på billedet på Lilla Arendal. Også her har der vært en attraksjon som har ført sammen de to fruktbarhetsguddommer, guden hvis dyr er hesten på Arendalsristningen og hesteparet her, og gudinnen som representeres ved sine tegn, her grenen og på Arendalsristningen skjoldet med grenene om.

Jeg tror å finne grenen i forbindelse med gudinnen på en ristning fra Bjørngård, Hegre, Nordtrøndelag (fig. 57). Her er den største skikkelse efter min mening å opfatte som billedet av en kvinne. Det er påfallende at den er helt aphallisk, mens det motsatte er tilfelle med andre, mindre skikkelser. Ganske visst mangler hun det lange hår som er kjennetegnet for kvinneskikkelser på de bohuslenske helleristninger; men funnet fra Egtved i Danmark viser at en bronsealdersk kvinne kunde bære sitt hår kortklippet. Foran hennes hode er avbildet en gren med tre kvister med toppen nedover, og lenger nede en fugl, som her må være en gås eller en svane. Med hensyn til kvistene svarer grenen til den på Klinta og til de bohuslenske billeder, mens den oventil har likesom et lengere håndtak. Jeg har antatt at grenene overhodet må opfattes som eksempel på en trekult. Men jeg er her tilbøielig til å sette grenen i forbindelse med en spesiell art av denne. I Sparta blev guttene ved en fest for gudinnen Artemis Orthia pisket tilblods foran hennes alter med grener av et hellig tre, og det sies at det var for å gjøre dem hårdføre; men professor Anton Thomsen har gitt en annen forklaring av denne skikk. Han har satt den i forbindelse med troen på treets livgivende makt og ment at piskingens mål er å tilføre de unge forøket livskraft fra treet. Han setter det i forbindelse med skikken hos oss å slå mennesker med fastelavnsriset. Det er en skikk uten betydning, men han mener at den oprinnelig bunner i den samme tro på livskraften i treet som tilføres menneskene når de blir slått med grenene. Jeg anser det for rimelig at den gren som her er avbildet, skulde svare til fastelavnsriset og grenen av det hellige tre som guttene i Sparta blev pisket med. Svanen må her være gudinnens hellige dyr. Og da er det merkelig at vi kan finne svanen også ved skjoldet. På Nackhälle i Halland (se Montelius, Sveriges forntid, fig. 179 a) er funnet et prosesjonsskjold av tynn bronse, og det er dekorert med en ring av svanebilleder. Et lignende skjold er funnet i Klein-Glein i Østerrike. Svanedekorasjonen synes her å ha en rituell betydning, og et tegn på det samme gjenfinnes på ristningen fra Lilla Arendal (fig. 58). Ved siden av det maiede skjold og hesten står i et skib tre menn med svanemasker. Almgren kaller dem for langnesede menn; det er i den grad riktig at det ikke er nok, det er tydelig hodet av fugler, svaner eller gjess. Jeg må derfor anse gruppen som et kultoptog, hvor der i kultskibet står skjoldbærende menn med svanemasker.

På et dansk skjold gjenfinnes tilsvarende dekorasjoner. Men her er der svanehalser forbundet med konsentriske cirkler, som er soltegn, og til denne forbindelse skal vi siden komme tilbake.

Vi har således sett svanen i forbindelse med skjoldet på samme måte som den på helleristningen fra Bjørngård er stillet sammen med gudinnen og hennes andre symbol, grenen, og vi har sett dette også ved den form som skjoldet har i denne forbindelse på bohuslenske ristninger, nemlig der hvor det er utstyrt med grener. Men vi så at på Aspeberget hadde skjoldgudinnen nok en fugl i sitt følge, men det var en helt annen fugl enn

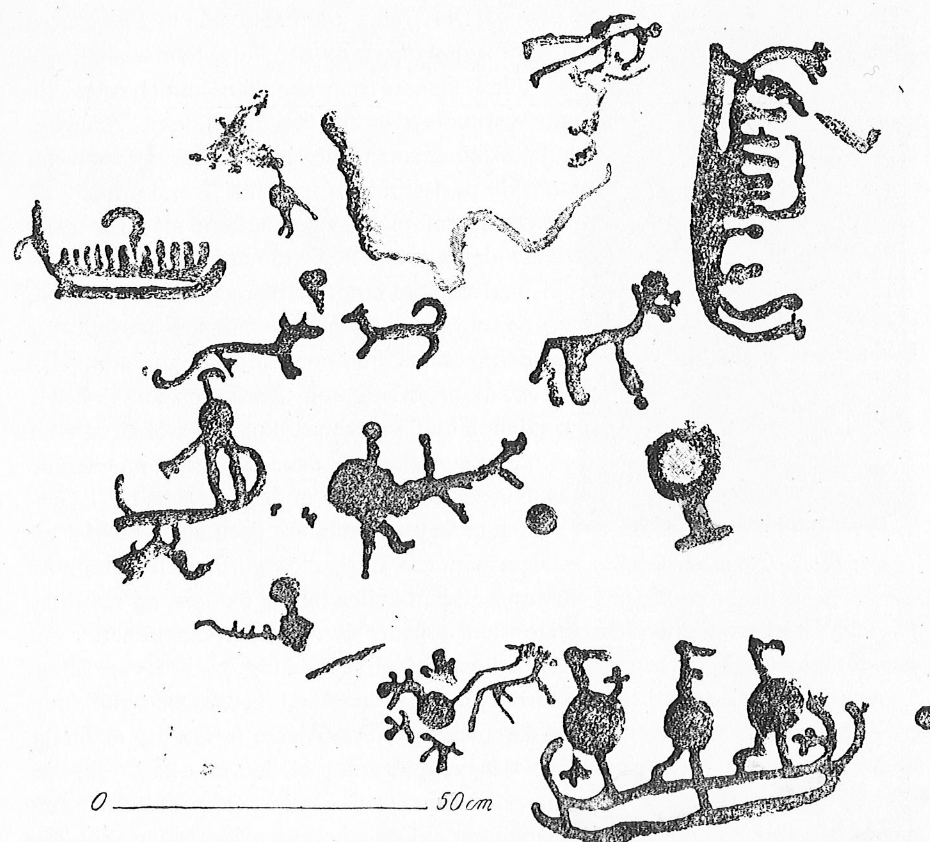


Fig. 58. Lilla Arendal.

svane eller gås, det var en fugl med lang hale. Dette synes å gjøre identifikasjonen mellem skikkelsene på Aspeberget og på Bjørngård nokså tvilsom. Imidlertid har man her i mytologien et merkelig tilsvar. Til den romerske gudinne Juno var gjessene helliget. Man husker at det var Junos gjess som vekket mennene og således fridde Kapitol fra gallernes anfall. Men Juno hadde også en annen fugl som sitt dyr, og det var en fugl med en lang hale, påfuglen. Nu er det langt fra mig å ville forklare den merkelige fugl på Aspeberget som en påfugl. Jeg tror tvertimot at Junos påfugl ikke er oprinnelig, at den på grunn av sin statelighet er trått istedenfor en fugl som hadde en enklere skikkelse. Og denne fugl tror jeg er en hane. Hanen har i folketroen forbindelse med fruktbarhet. Man ofrer således en hane ved bryllup og likeså ved husbygning, forat ætten og hjemmet skal trives. På tysk kaller man det for „Brauthahn“ og „Richthahn“. Også svanen er opfattet som livsbringer. I Mellemeuropa tror man at det er storken som bringer de små barn; men den samme rolle har svanen på Island og andre Vesterhavsøer, meddeler dr. G. Wilke.



Fig. 59. Nehalennia.

Det tredje tegn som står ved gudinnen på Aspeberget, er den lille, tomme båt. Til dette forhold har jeg ikke funnet noget tilsvarende på andre helleristninger. Naturligvis kunde man ville identifisere det med det skib på ristningen fra Lilla Arendal hvori de tre menn med svanemaskene står, og mene at dette er et kultskib som hører sammen med skjoldet og grenene og med svanekulten, og at det så går over til å bli attributt for denne kults gudinne. Men denne antagelse er altfor dristig, og særlig er forskjellen i den billedlige fremstilling for stor til at man kan fatte tillit til den. Man må gå utenfor Norden for å finne noget tilsvarende. I Germania kap. 9 omtaler Tacitus at en del av germanerne dyrker en gudinne hvis tegn er en båt, han kaller henne for Isis, og man har på øen Walcheren gravet ut tavler med billedet av en gudinne som setter sin ene fot på et skib og i innskriften kalles for Nehalennia (fig. 59); navnet antas å være germansk, men i latinsk form. Om disse kan identifiseres med gudinnen på Aspeberget, er imidlertid ganske usikkert. En tvilsom forklaring er mulig bedre enn ingen forklaring; men det er også mulig at den er verre. Jeg lar det derfor henstå uavgjort og nøier mig med å hevde at det av billedet fremgår at den lille, tomme båt her må være å opfatte som et attributt for gudinnen.

Vi har ved denne gudinne funnet en forbindelse, dels med trekult og dels med dyrkelsen av en fugl, og har opfattet det som de blev dyrket som livgivende makt og som livsfrembringer. På en ristning fra Medbo i Brastad har vi billede av tre med fugler; men det er ganske uvisst om man kan henføre dette billede til den idékrets vi har funnet i forbindelse med gudinnen. Ganske visst har vi ved betraktningen av disse billeder beveget oss på gyngende grunn; men tydeligst taler her selve Aspebergristningen. Der står gudinnen sammen med skjoldet med grenene om med sin langhalete fugl og sin lille båt, og skjoldet med grenene om er gjentatt som gudetegn nede ved kampgruppen. Omkring gudinnen grupperer sig vårfestens skjoldprosesjon, treet som livgivende makt, fuglen som livsbringer eller som fremmer av ættens liv. Skulde det da ikke være tillatt å gjette på at den skibsdragning over land til fremme av fruktbarheten som prof. Almgren har hevdet, klargjort og i rik fylde dokumentert i sin mesterlige avhandling, også som resultat skulde ha føiet båten som gudesymbol til denne fruktbarhetsgudinne. Prof. Almgren er selv inne på tanken ved omtalen av Tacitus' Isis og av Nehalennia, og jeg mener at billedet av den lille båt ved gudinnen på Aspeberget taler i samme retning, selvom der ikke kan gis ytterligere bevis for det.

3. Aspebergristningen.

Ved de foregående undersøkelser om gudenes skikkelser, dyr og tegn har vi forberedt en forståelse av helleristningenes billeder, og vi vil nu gå til forsøk på en tydning av en del helleristninger. Det sier sig selv at det er ganske få av dem som vi vil kunne tyde meningen av. Utvilsomt er nemlig i mange tilfelle helleristningene opstått litt efter litt, og da blir det umulig å finne sammenheng i dem. Man har endog villet gjøre en slik gradvis vekst til en lov for helleristningene, og dermed kommer man i det vesentlige til å slå bom for ethvert tydningsforsøk. Jeg tror imidlertid at denne betraktning er overdreven og ikke kan gjøres gjeldende overalt. Ved et så omfattende billedverk som Kivikgraven må man anta at billedene er utført samtidig for å innsettes i graven, og at det derfor må iallfall være tillatt å forklare dem i sammenheng. I det minste må hver enkelt helle være utført samtidig og bli å betrakte som en helhet. Og blandt dem er hellene nr. 7 og 8 ristninger hvor vi har ikke mindre enn tre billedrekker. Antagelsen av den gradvise utførelse av ristningene kan derfor ikke stenge ute tydningsforsøkene, hvor man mener å kunne se en sammenheng i billedene. Det er ut fra denne opfatning at jeg i det følgende gjør forsøk på å tolke en del større helleristninger.

Jeg begynner med Aspebergristningen (se fig. 1), som i det hele danner utgangspunktet for mine tydningsforsøk. Ved de foregående undersøkelser er vi nådd så langt at vi kan forklare den i dens helhet i store trekk. Vi ser guden med de store hender som førende for skibsgruppen, de tre høvdingeskib foran og de femten menige skib bak. På samme måte fører solguden og hans følgesvenn med hjulet mellem sig gruppen med pløier og kvegdriver. Over det hele svever gudinnen med skjoldet og hennes andre attributter. Og ved kampgruppen står gudetegnene gjentatt, øverst det maiede skjold og nederst solhjulet med ringen om, og vi har gjort det sannsynlig at denne ring motsvarer guden med de store hender. I dette har vi billedenes innhold i vesentlige trekk. Vi må nu videre søke å forklare enkeltheter i billedene. Selvfølgelig kan vi ikke forklare alle enkeltheter, og der er nogen av dem hvis forklaring må utstå, da den først vil fremgå av vår betraktning av billedene på andre helleristninger. Men ved nogen detaljer kan vi allerede nu opta undersøkelsen, finne tilsvar på andre helleristninger og derigjennem lete oss frem til en betydning. Ved andre kan vi ganske visst nu antyde en forklaring; men undersøkelsen i dens hele omfang vil det være best å opsette. Den er nemlig så vidløftig at den vilde bryte sammenhengen.

Kanskje det mest påfallende i jordbruksgruppen er at det over den største okse er satt billedet av en orm. Det er naturlig å opfatte den som en beskyttende fylgje; og dette har sitt tilsvar i folketroen. Her er ormen, som nok egentlig er å opfatte som en inkarnasjon av den avdøde herre,

blitt overhodet et slags beskyttende vette. I Sverige mener man at ormer skaper tomtebolykke. I Jylland graver bonden ned en død orm ved sitt hus for å beskytte det. Og i Russland, meddeler G. Wilke, holder man en tam snog i fjøset. Det skal beskytte feet mot ulykkebringende demoner. I det siste eksempel har man det aller nærmeste tilsvar til vårt billede. Også her synes det å være ment at ormen skal beskytte okser og kuer og særlig det dyr den er satt over, en okse, som vel kan antas å være stamoksen. Vi må foreløbig nøie oss med denne forklaring. I et senere avsnitt skal vi forfølge denne beskyttende orms forekomst på helleristningene og i senere billeder, og betrakte den utvikling som vi her kan iaktta. En annen merkelighet ved denne gruppe er at den er likesom kantet med skib. De finnes endog mellem dyrene. De største av dem finnes fremme; lenger bakover avtar de i størrelse. Det største av dem har en merkelig konstruksjon. Det danner en hel, massiv figur fra reling og til kjøl, mens ellers skibene har kjølen som et særskilt vedheng til skroget. Ofte er de forbundet med nogen stenger fra bunnen av skroget og ned til kjølen. Midt i dette skib står en høi strek som når opover de andre mannskapsstreker, og over deres hoder går det en tverrstrek tvers gjennem den. Man spør sig uvilkårlig selv om dette er et hellig tegn eller kanskje et primitivt gudebillede, eller om det skulde være tilfelle at man i det torde se en liten mast med en rå. Det er bare meget svake tegn og dessuten meget sjeldne tegn til at det på helleristningsskib skulde vært brukt mast og seil, så spørsmålet må bli stående uløst. Ennu merkeligere er det skib som står ovenfor. I det finnes nemlig ikke noget mannskap, men det står i det tre firfotdyr, ett større og to mindre. Alle disse skib synes å være forskjellige fra dem nedenfor i skibsrekken, eller iallfall å ha en annen opgave enn den, og da de likesom innleder jordbruksgruppen eller gir den en beskyttende omgivelse, kommer vi uvilkårlig til her å søke forklaringen efter den idé som prof. Almgren har utviklet med overbevisende styrke, nemlig at skib på helleristningene ofte er å betrakte som kultskib. Disse skib skulde da være fremtredende ledd i den kulthandling som her skal gi beskyttelse og trivsel for det jordbruk og den fedrift som i gruppen er fremstillet ved pløieren og kvegdriveren og hans kveg. Så meget mere er dette sannsynlig som vi har den besynderlighet at i det øverste av skibene fremme står tre dyr. Her synes nemlig å være fremført festens tre offerdyr. Til dette skib med offerdyrene har vi et sidestykke på en helleristning fra Tessem i Beitstaden, Nordtrøndelag (fig. 60). Her finner vi et skib, og i det står to hester. Dette skib synes anderledes enn de andre på ristningen, for det er tegnet med fire linjer, mens de andre bare er tegnet med to. Vi ser da her på Aspeberget at øverst føres frem offerdyrene; sikkert kan vi ikke bestemme hvad slags dyr det er; men det store er muligvis en hest og de to mindre sauer. Nedenfor i rekke med det kommer det store, merkelige kultskib, som synes å være helt innklædd og mere gjort for å rumme enn for å bli manøvrert. I midten står her stangen med tverrtreet, hvorom

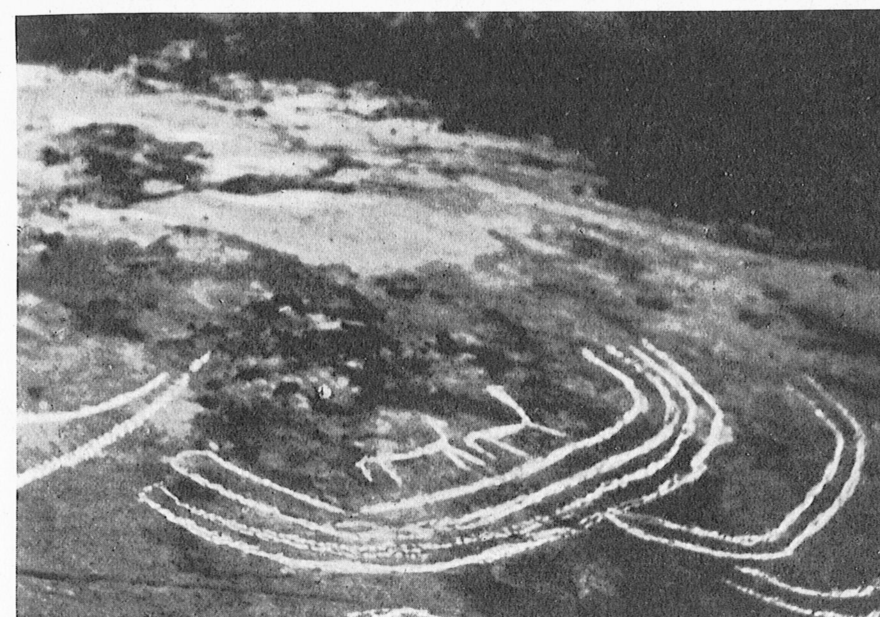


Fig. 60. Østre Tessem, Beitstaden.

mannskapet grupperer sig. Bakenfor og nedenfor følger mindre kultskib. Og bak dem viser sig billedet av det kveg og den pløier for hvis skyld vel kulten blir øvet.

Ved skibsgruppen nedenfor ser vi en forskjell i skibenes konstruksjon. De store skib har kjølen forbundet med skroget ved mellemledd, nemlig loddrette stenger. Ved skibsrekken bakenfor ligger skroget nede på kjølen. Dette er en mere primitiv konstruksjon, og forskjellen mellem dem synes å være en social forskjell. De almindelige bondeskib er blitt tilbake i en gammel form, mens de ledende skib har nådd et høiere trin i utviklingen. De blir da å betegne, slik som jeg før har gjort, som menigeskib og høvdingeskib, og tilsammen danner de en revy av den flåte som er rustet til tokt.

Vi vender oss nu til den nederste gruppe, kampgruppen. Her ser vi menn med løftede økser, to mot to, og til venstre står en som mangler det ene ben. På en annen gjengivelse finnes dette avhugne ben ved mannen — det er ikke lykkedes mig å finne det da jeg undersøkte ristningen på stedet, jeg har sett den slik som den er avbildet her. Da der ellers er to mot to, kan man anta at det er meningen å fortelle i billedet at det er lykkedes to av „våre" å overvinne og felle tre motstandere i kampen. Der er her å merke at gudetegnene, som er gjentatt ved denne gruppe, står over og under de menn hvis økser er høiest løftet. Det synes å utmerke dem som de seirende. Med denne opfatning vil kunne bringes i sammenheng en merkelig detalj ved en av de kjempende. Det er en hvis øks blir

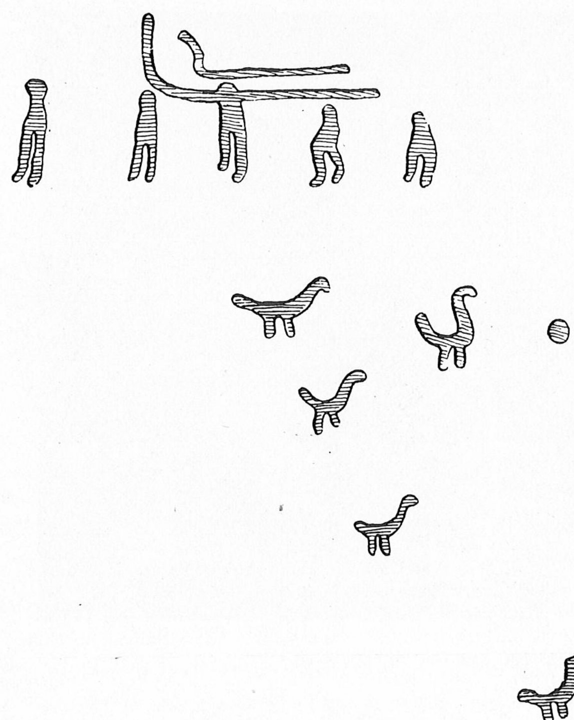


Fig. 61. Lyse.

overraget av hans motstanders — efter vår forklaring altså en av de overvunne. Ved hans ene ben er festet et lite skib med to mannskapsstreker. Dette er i sig selv uforståelig; men på den nærliggende Hvitlyckeristning (se fig. 65) finnes en gruppe som kan gi forklaringen. Der ser vi en liggende mann. Ved hans hode kneler en kvinne. I Ymer 1917 har Arthur Nordén tydet denne gruppe. Når mannen er fremstillet liggende, viser det at han skal opfattes som død. Kvinnen ved hans side må tenkes å være den kvinne som steller hans lik. Nu er det merkelige ved denne døde mann at hans ene ben løper ut i et skib med flere mannskapsstreker. Dette skib må opfattes som hans dødsskib. Ganske den samme forklaring vil kunne gjøres gjeldende ved figuren på Aspeberget. Ved den „overvunne" er dødsskibet føiet til som vedheng, han er overgitt til døden med to ledsagere. Det kan tenkes at det med disse to i dødsskibet er ment hans to stridsfeller i kampgruppen, men det kan selvfølgelig også være at det er to undergivne som er fulgt sin herre i døden.

Til venstre ved mannen med de avhugne ben står tre fugler. De er forskjellige fra den fugl med lang hale som finnes ved gudinnen med skjoldet øverst. Det er mulig, om vår forklaring av gruppen holder stikk, at de tre fugler på en eller annen måte står i forhold til de tre fallne. Og det er så heldig at vi på helleristningene kan finne tilsvar som vil gjøre det innlysende at dette virkelig er tilfelle. På en ristning fra Lyse, Lyse herred, Bohuslen (fig. 61), ser vi øverst fem hodeløse menn; gjennem det øverste på den største går der en gjennemskjærende linje og ovenfor den igjen en parallell linje; de er formet som skibskjøler. Nedenfor står fem fugler. De svarer til de fem menn, som vi må anta er drept. Noget lignende, men mere drastisk forekommer på den ristning fra Brastad som vi har hentet billede av „Skomakaren" fra (fig. 62). Der ser vi benene av tre menn, av den til høire også det nederste av kroppen. De er avskåret ved en dobbelt-

linje som den på Lyse. Et stykke nedenfor ser vi tre fugler. Visstnok er fuglene her mere langbent, og avstanden fra dem til de overhuggede menn er større enn på Lyse. Men situasjonen er påfallende lik på begge steder, og ved fuglene står på begge steder en offergrop. De tre fugler svarer her til de tre par manneben, som de fem fugler på Lyse svarer til de fem hodeløse menn. Og på samme måte kan vi anta at de tre fugler ved kampgruppen på Aspeberget må svare til de tre som vi mente var falt i kampen. Alle disse billeder må vi tro gjelder falne fiender. Den fulle seier over en fellet fiende viser man når man ved den falne setter billedet av den fugl som er forbundet med ham.

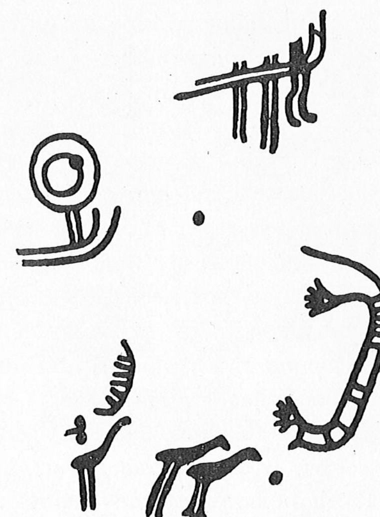


Fig. 62. Brastad, „Skomakaren". (Detalj.)

Dette har sammenheng med den vidt utbredte tro at sjelen eller livsånden tar form av en fugl. Etnologene skiller mellem to slags sjeleforestilling. Den ene fester sig ved legemet og gir sjelen en legemsform (Körperseele). Den andre ser sjelens vesen i det levende åndedrett (Hauchseele); sjelen er her flyktig, og den avbildes i skikkelse av en fugl. Særlig er dette tilfelle når livsånden forlater legemet i dødsøieblikket. Dr. Wilke meddeler at de gamle bøhmere antok at sjelen forlot de døde i en fugls skikkelse, og den holdt sig ved hans legeme inntil liket var blitt brent. Likeså omtaler han den sjømannstro at når sjømenn forliser, flyr deres sjeler op som hvite fugler, duer eller måker. Og ved dødsfall hadde Vedaenes indere den skikk å kaste en klump deig ut til fuglene. De mente at de avdøde forfedre i fugleskikkelse kom for å hente den dødes sjel, som også blev til fugl. (Oldenberg: Religion der Veda, s. 564.) Denne tro ligger til grunn for hellenernes forestilling om seirener (se f. eks. Martin P:n Nilsson: Olympen, s. 72, fig. 30). Som gravmonument bruker de billedet av en fugl med kvinnehode; det er den dødes sjel som skal være nær ved hans grav. Denne forestilling møter vi visstnok allerede på den store vase fra Dipylon (se Undset, Zeitschrift für Ethnologie, 1890, s. 67, fig. 13), hvor et liktog er avbildet. På likvognen er der et dekke som er dekorert med fuglebilleder, og under hestene foran vognen er der billede av en fugl. På sarkofagen fra Hagia Triada (fig. 63) står der over griffene som drar vognen, en fugl med kam; man antar at det skal være den dødes sjel, og man sammenligner en tilsvarende forestilling hos egypterne, hvor denne form av sjelen kalles *ba*. I de tre fugler på Aspeberget kan vi således mene å finne billedet av livsånden hos de tre falne fiender; at fiendene er døde, betegnes ved at fuglene finnes utenfor dem.

Ved denne gruppe har vi hittil festet oss ved billedet av de kjempende. Men gruppen inneholder mere. På hver side av denne kampgruppe finnes en rekke skib. Sammenligner vi disse to skibsrekker, vil vi se at rekken til høire står i skjønn orden, og over den står en såle avbildet. Men ved rekken til venstre er skibene i uorden. Ordenen forstyrres både av mannen med det avhugne ben og av de tre fugler som kommer innimellem skibene. Denne forskjell er så påfallende at det legger oss den forklaring nær at skibsrekken til høire er den seirende flåte, og at uordenen i skibsrekken til venstre tyder på nederlag, særlig da den forstyrres av den mann som har mistet sitt ben, og av de tre fugler som vidner om falne fiender. Nederst ved denne skibsrekke står billedet av to firfotdyr vendt mot venstre. Det er ikke urimelig også i dem å se et tegn for nederlag. Dessverre kan ikke dyrene bestemmes, men jeg er tilbøielig til å gjette på at de skal være åtseldyr av en eller annen art. I motsetning til disse må sålen over skibsrekken til høire antyde dennes seier eller det som skaffer den seier, kraft eller samhold. Men spørsmålet om betydningen av såletegnene på helleristningene hører til de aller vanskeligste problemer. Såletegn finnes over hele verden, fra India i øst til Amerika i vest. De finnes på paleolittiske ristninger, og ved dem er der skikk og tradisjon som er levende den dag idag. Det kan derfor ikke la sig gjøre å utrede spørsmålet om deres betydning her. Det må vi opspare til vi kan gi en nogenlunde omfattende oversikt. Her skal vi bare antyde en forklaring, eller rettere sagt et par forklaringer, som her kan komme i betraktning. Mangesteds antas sålene å være gudenes fotspor, og de skal bringe fruktbarhet. En noget annen forklaring og en som jeg er mest tilbøielig til å godta, gir en skikk som meddeles fra Skottland og Irland. Der skal den nye eier på gården sette sine føtter i disse såler for å vise at han vil følge i sine forfedres fotspor og øve rett og skjell. Dette har jeg sammenlignet med den ættledingsceremoni som omtales i Gulatingsloven. Der skal brygges øl og lages en sko. Skoen settes ved ølkaret, og i den stiger først ættlederen, så den som ledes i ætt, og siden ættens andre medlemmer. Skoen svarer til sålene, og her synes den å være tegn for ætten. Men disse to forestillinger om fruktbarhet og om ætt eller stamme synes å kunne møtes lengst tilbake som skudd av samme rot. Og i begge to synes å ligge forestilling om en kraft som kan skjenke seier. Det er dette som vi ser i såletegnet her på Aspebergristningen.

Hermed er vi nådd til en foreløbig oversikt over hele ristningen. Den er så tydelig leddelt, så klar at vi kan opfatte den i store trekk. Men den har også sin interesse ved at dens gjenstand er så vid. Vi møter på den folket både i krig og i fred. Vi ser dem i arbeide med pløining av sin jord og gjeting av sitt kveg. Vi ser også deres skib opstillet i slagorden som krigsflåte, og vi ser dem i kamp, hvor øks er løftet mot øks. Vi synes å høre deres jubel når fienden er fellet, når de har hugget benet av den ene, når de vet at sjelefuglene ikke lenger er i de tre motstandere, men

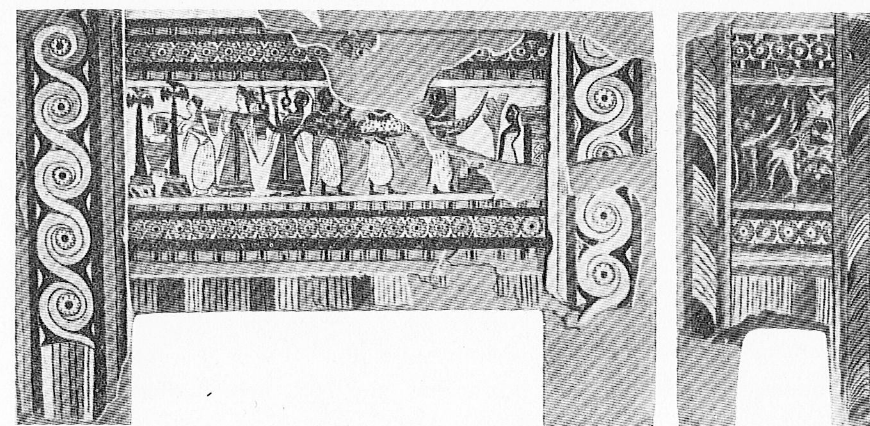


Fig. 63. Sarkofag fra Hagia Triada.

kan vises utenfor dem. Både i krig og i fred vet de hvilke guder de skal fortrøste sig til, de stiller deres billeder foran sin virksomhet. Og ved kampgruppen har de alle guders tegn gjentatt oppe og nede. Gudenes tegn omgir deres seier over motstanderne.

Jeg bemerker her at skibene på ristningen ikke er mindre enn fire slags. Ved flåterevyen og i skibsrekkene på kampgruppen har vi for oss krigsskib eller slike som er bestemt til å være det. Derimot er skibene ved jordbruksgruppen å opfatte som kultskib. Ved siden av disse arter forekommer to enkelte eksemplarer som representerer hver sin art. Oppe ved gudinnen med skjoldet står foran i hennes gruppe en liten tom båt, som er hennes attributt, altså et gudeskib. Og i kampgruppen er der føiet til den ene overvunne et skib som må være hans dødsskib. Ristningen er således, kan man si, et prøvekort på alle de slags skib som man finner avbildet på helleristningene.

Ser vi imidlertid på ristningen i det hele, vil vi iaktta at de øverste grupper danner en helhet for sig. Flåterevyen peker på krigsrustning, jordbruksgruppen på fred. De supplerer hverandre, og de står under beskyttelse av stammens guder. Disse guder optrer her både i menneskeskikkelse og dyreskikkelse, og de har med sig sine tegn og attributter. Solguden har fått tildelt sig fredens jordbruksgruppe; guden med de store hender, ildguden, krigsflåten.

Og over det hele svever gudinnen med skjoldet og hennes øvrige attributter.

Den største er den fredelige jordbruksgruppe. Den er kantet av skib som må opfattes som kultskib, i det ene står der tre offerdyr. Derimot synes billedet av det store hornkvèg og av pløiningen å være billeder av den virksomhet som man ber om gudenes nåde og ønsker kultens virkning for. — På samme måte er krigsflåten stillet under beskyttelse av guden med de store hender. Vi har nok her billede av kultus og offer; men det

hele billede av disse grupper er ikke så meget avbildning av kultscener som de synes å inneholde en bønn om trivsel, fremgang, seier. Denne del av ristningen kommer således til „å stå i optativ“ for å bruke et uttrykk fra gresk grammatikk.

Den nederste gruppe, kampgruppen, synes å være en senere tilføielse. Menneskeskikkelsene er her større og anderledes enn ovenfor. Denne tilføiede gruppe har imidlertid idéforbindelse med gruppen ovenfor, da gudetegnene her er gjentatt. De synes likefrem å henvise til billedene ovenfor, hvor guddommene optrer i alle sine former og med fullt utstyr. Men vi kan ikke si om den er tilføiet kort tid efter eller efter århundrer. Den er nemlig både forskjellig i menneskefremstillingen, og den rest som er igjen av solhjulet, viser hen på et mangeeket hjul, en mere utviklet form enn solhjulet ovenfor, som er et korshjul. Den hele gruppe synes å være fremstilling av en begivenhet som er foregått, at vår flåte har seiret over fiendens flåte, og at våre to høvdinger har fellet fiendens tre høvdinger. Denne gruppe synes således å være den stolte fremstilling av et seiersminne. Den må betraktes som et *tropaion*. Den er føiet til gruppene ovenfor, hvorved man søkte gudenes nåde, tilføiet efterat denne gudenes nåde var fullbyrdet, og de hadde skjenket oss seiren.

4. Hvitlyckeristningen.

Vi har ment å kunne vise at kampgruppen på Aspebergristningen er å betrakte som en senere tilføielse, ganske visst i tilslutning til de ovenforstående grupper. De kjempende menn er større og til dels anderledes utstyrt enn de mennesker som forekommer i gruppen ovenfor. Et lignende forhold kan man iaktta på den nærliggende store ristning, Hvitlyckeristningen. Her har vi øksemenn som i holdning og størrelse svarer til dem på Aspeberget. Men de er noget mere stramt skjematiske i utførelsen, så de kanskje er yngre i stil. Den høire side av ristningen er gjennemtrukket av et perlebånd av offergroper, som når fra øverst til nederst, og på begge sider av denne linje står menn med løftede økser. Svarende til kampgruppen på Aspeberget synes vi her å ha billede av „den vebnede fred“ (fig. 64). Menneskeskikkelsene er her forskjellige fra ristningens venstre del. Og det gjelder ikke bare menneskene. Også skibene er anderledes, utstyrt med kryssribber. Slike skib finnes på Villfarastenen fra Skåne og på østgøtiske helleristninger. Men jeg minnes ikke å ha funnet dem på helleristninger fra Bohuslen, og navnlig finnes de ikke på den venstre del av denne ristning. Vi stiller derfor som noget for sig den høire del av ristningen, og jeg må la den stå uforklart. Derimot vil jeg forsøke å tyde en del grupper på venstre side.

Denne del skilles i to deler ved en mann med umåtelig lange armer (fig. 65). Denne mann med de lange armer står uten sidestykke på helle-

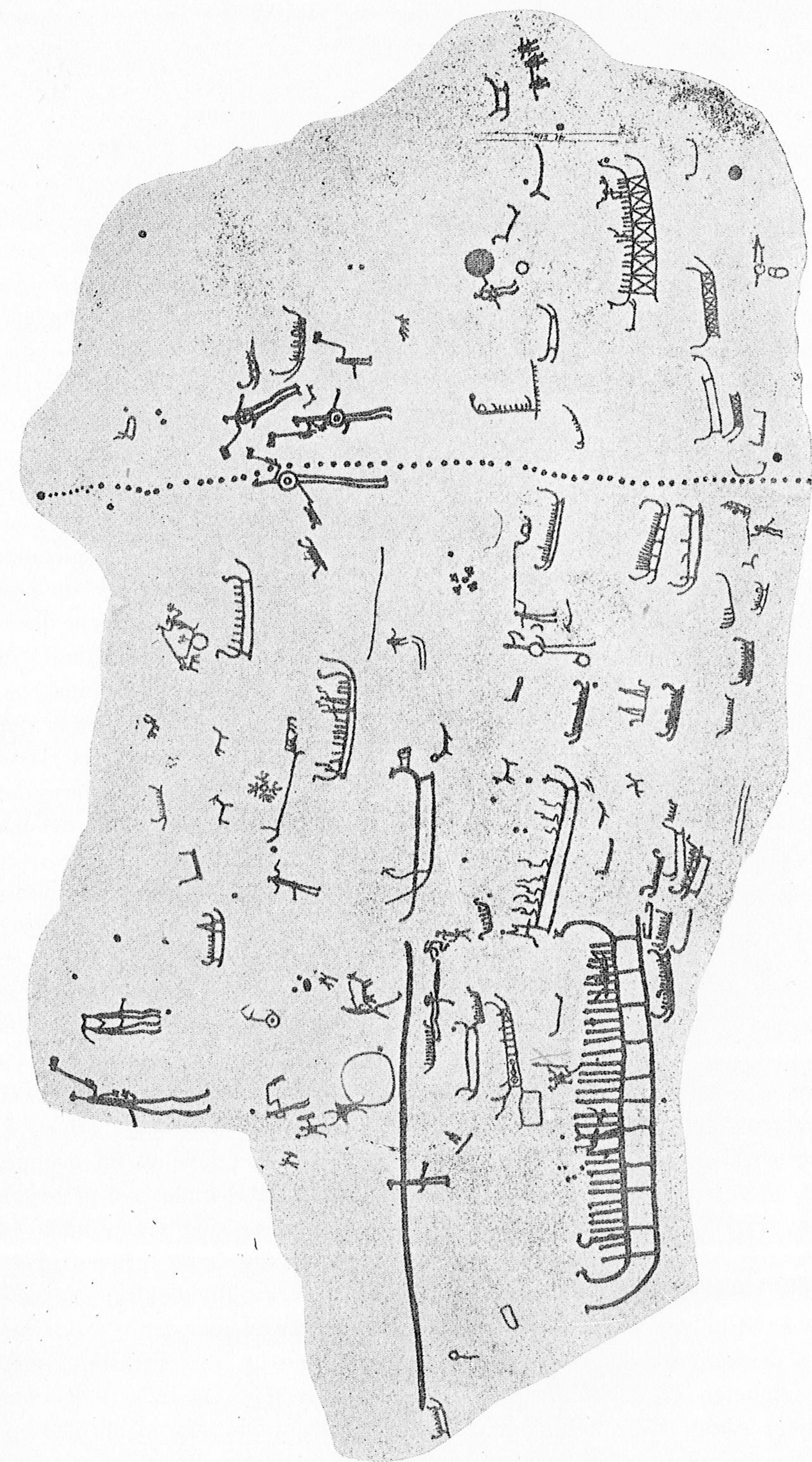


Fig. 64. Hvitlycke-ristningen. Høire del.

ristningene. Der finnes nok mange langarmete skikkelser, men ingen som kan sammenlignes med ham. Han avviker fra normal menneskeskikkelse, så at man naturlig vil opfatte ham som en vetteskikkelse. Men han synes å være en annen enn de gudeskikkelser vi hittil har kunnet konstatere. Vi kan bare nå frem til et svår på spørsmålet hvem han er, ved å betrakte de grupper som står nær ved ham og synes å ha en tilslutning til skikkelsen. Den ene av disse grupper har vi allerede omtalt. Til høire ved hans hånd kneler en kvinne ved en liggende mann, hvis ene fot løper ut i et skib. Og som nevnt har Arthur Nordén forklart denne gruppe slik at kvinnen steller mannens lik, og at skibet må betraktes som hans dødsskib. På den annen side til venstre ved den langarmete mann har vi en annen gruppe, en stor mann, fulgt av seks med oprakte hender. En lignende gruppe på den store Lökebergsristning har Nordén tydet som en dødsprosesjon (fig. 66), og en tilsvarende opfatning må man kunne gjøre gjeldende ved denne gruppe på Hvitlycke. Ja, overensstemmelsen strekker sig ennu videre. Foran dødsprosesjonen på Lökeberget er der et skib. Det beherskes av en stor mann, hvis skikkelse når igjennem det, og ellers er det bemannet med almindelige mannskapsstreker. I tilslutning til forklaringen av optoget med den store mann og de mindre menn omkring ham som en dødsprosesjon må det da være naturlig å opfatte dette skib som et dødsskib og den store mann som høvdingen der skal jordes i det, og mannskapsstrekene som dem som skal følge ham i graven. Også på Hvitlycke er der et skib foran dødsprosesjonen. Ganske visst er her alle mannskapsstrekene fullstendig normale; men forbindelsen med prosesjonstoget må gjøre det rimelig at dette skib er dødsskibet for prosesjonens store døde, og det må vel sies å være en støtte for denne opfatning at der nedenfor skibet står en mann med oprakte hender, en adorant, og at alle mennene i dødsprosesjonen har samme stilling; de hylder den store døde med oprakte hender. Det finnes ingen andre grupper som står i forbindelse med den langarmete mann. Det er et tomt rum mellem prosesjonen og dødsskibet til venstre og kvinnen med liket til høire. Begge grupper som er knyttet til mannen med de lange armer, er begravelsesgrupper, og det blir da naturlig å opfatte denne vette som selve gravvetten, ham som råder over gravhaugen hvor nu den døde høvding skal gjemmes. De lange armer er karakteristiske for „skjuleren". Denne vette samler det hele til en gruppe, og det er vel rimelig at det er den samme døde det handles om på begge sider av denne gravvette: den samme døde hyldes av sine seks sønner til venstre og stelles som lik av sin hustru til høire for denne gravens vidtfavnende vette. Når gravvetten er fremstillet sterkt ithyphallisk, er gravphallos'en, et billede arkeologene vel kjenner. Ganske visst er denne forklaring av den merkelige skikkelse bare en „interpretasjon ut fra konteksten"; men sannsynligheten av den vil vanskelig kunne bestrides. Og hvis denne forklaring er riktig, viser hyldningen av den døde fra de seks menn med oprakte hender til venstre like ved gravvettens utstrakte hånd et merkelig

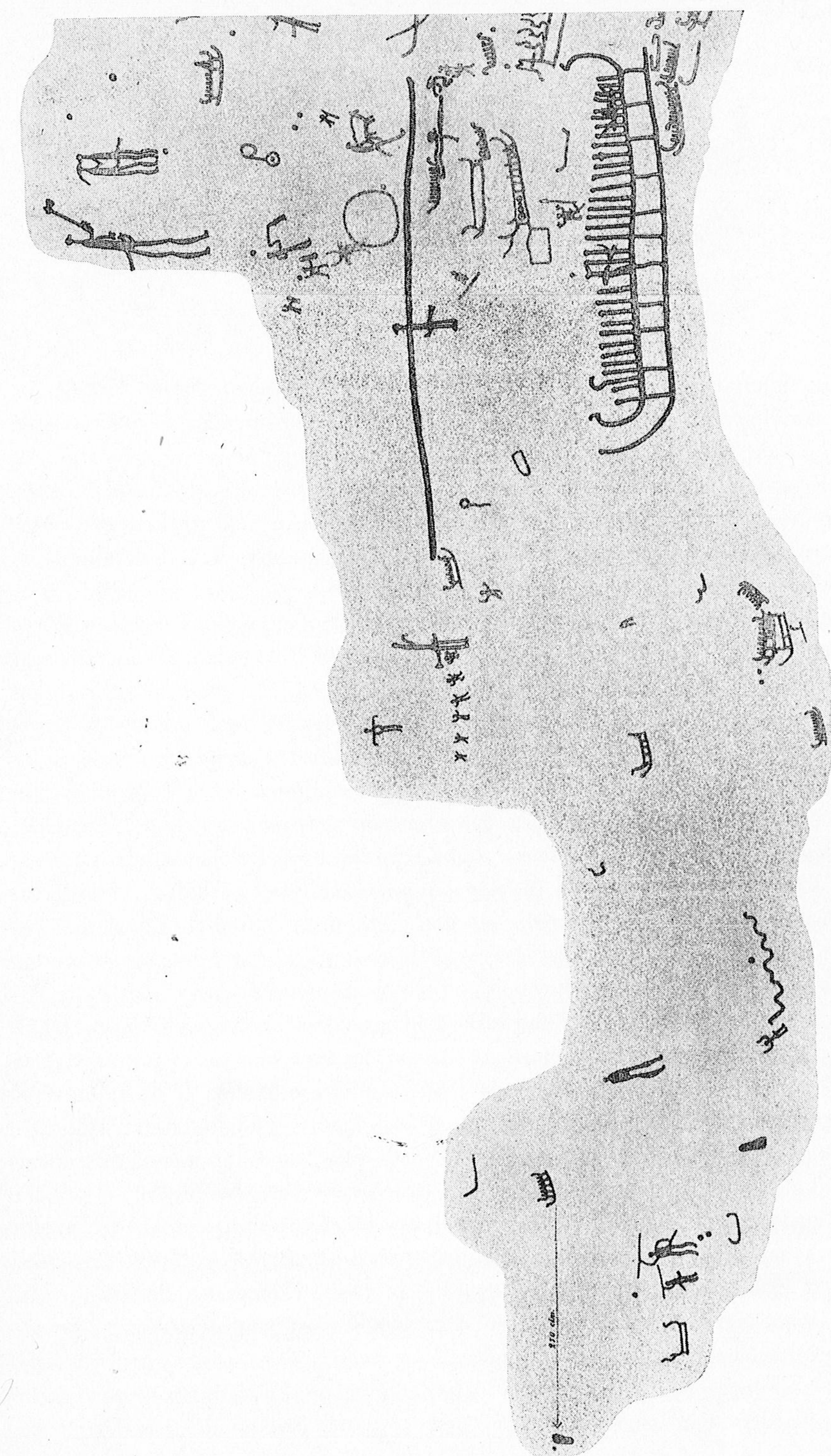


Fig. 65. Hvitlycke-ristningen. Venstre del.

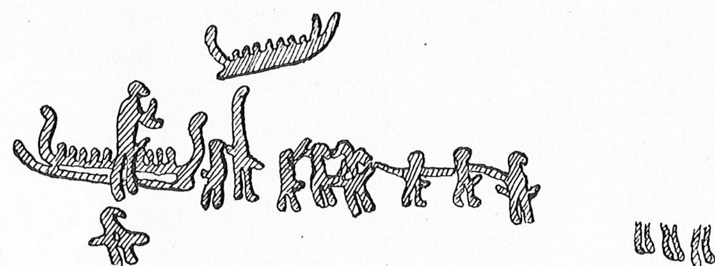


Fig. 66 Lökeberget. (Detalj.)

tilsvar til en begravelsesskikk som vi har beretninger om. Det fortelles at når man har ført likkisten til kirkegårdsporten, stanser man, reiser likkisten på ende og hylder den døde, før man fører ham gjennem kirkegårdsporten. Her skjer det samme like utenfor gravhaugvettens rekkevidde. Gravvetten er en nøitral vette. Derfor vil man stille ham — d. v. s. graven — under de høie guders varetekt, og man har satt disse guders tegn, bukkehode og ring, over skikkelsen.

Ovenfor har vi en gruppe som vi allerede har tydet som et bryllup. Brudeparet står under fruktbarhetens hellige øks, som løftes av en stor mann, mulig en prest, mulig guden selv. Som bekjent er i primitiv religion gudebegrepet labilt, så der skilles ikke bestemt mellem guden og hans representant, en prest eller en konge. Dr. Ekholm, som prinsipielt tyder helleristningen ut fra dødskulten, ser heri „den dødes harem“, den kvinne som blir ofret til den døde for å være hans hustru i dødsriket. Skikken omtales av araberen Ibn Fozlan i hans reiseskildring fra Russland i vikingetiden. Da gruppen nedenfor gjelder en død, kunde det passe her. Imidlertid synes det å være mere rimelig at det gjelder en levendes ekteskap. Er øksen fruktbarhetens symbol, så er det lite sannsynlig at det er den dødes ekteskap vi har for oss. Det er neppe trolig at man viet den dødes ekteskap til fruktbarhet, det passer iallfall ulike bedre til den levendes ekteskap. Også et annet ledd i bryllupsceremoniene har vi for oss her på ristningen. Det største skib på ristningens øvre del har vi tidligere påvist er en skjematisk gjengivelse av det samme motiv som er avbildet i brudebåten fra Kalleby. Ganske visst er både brudeparet, de to forbundne, og hele mannskapet ellers her ikke utformede menneskeskikkelser som på Kallebyristningen. Den hele situasjon med de løftede økser og staven og de to forbundne under de løftede økser svarer dog i alle deler til situasjonen i skibet på Kallebyristningen. Det er brudeskibet, det er brudeparet som sitter forenet; de hellige to prosesjonsøkser, fruktbarhetens symboler, løftes over dem, og skibets høvedsmann løfter samtidig sin stav i luften.

Det billede som dominerer i den nederste del av ristningen, er et stort skib. Nordén har vært opmerksom på at der i bakstavnen her ligger en

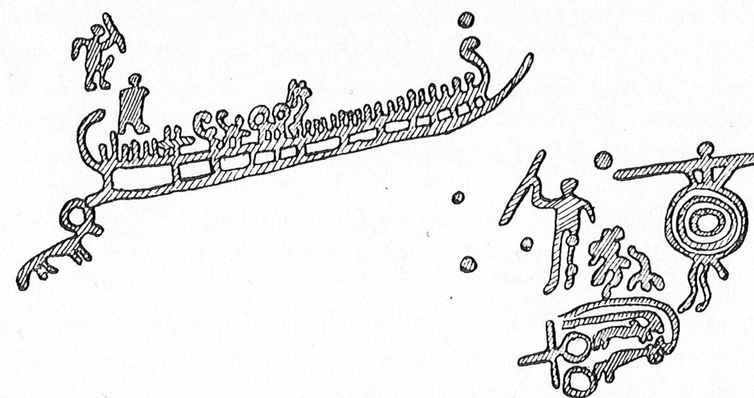


Fig. 67. Tanum. (Detalj.)

mann som er omgitt av de andre, og som visstnok er død. Og han har funnet det samme motiv på en annen helleristning fra samme bygd, Tanum (fig. 67). Men over dette skib svever som beskyttende fylgje guden med de store hender, som her har et spyd ved siden av sig, og som derfor vel er å betrakte som krigsgud. At der i bakstavnen ligger en død mann, dermed står det visstnok i forbindelse at vi på det nærmeste skib ser mannskapet knele og løfte sine armer mot himmelen. Her ser vi rimeligvis dødsklagen over den døde som ligger i bakstavnen av det store skib. Men om denne sammenheng synes ganske klar, er det langtfra klart hvordan vi skal tyde den. Mulig er den døde på det store skib en fiende, og dødsklageskibet er fiendtlig overfor det store skib. Da er meningen at dette store skib har stått under krigsgudens særlige beskyttelse; det har vunnet sin store seier; endog fiendenes høvding er fellet, og vi har bortført hans lik. Hør hvor de ombord på hans skib utstøter dødsklagen over ham! Men det kan også tenkes at den døde i bakstavnen er selve det store skibs høvding. Midt under seiren — derpå tyder det at krigsguden står over skibet — er han falt, høvdingen. Hans menn står om hans lik i bakstavnen. Og de har latt dem på det andre skib istemme dødsklagen over ham. Det er som Håkon den gode i slaget ved Fitjar, det er som Gustav Adolf i slaget ved Lützen. Hvis man velger den siste forklaring, er der en annen gruppe på ristningens nederste del som tyder på hyldning av den døde. Et stykke til venstre nedenfor skibet bukter sig en orm. Den er visstnok av samme art som ormen over oksen på Aspeberget; men her står den i sin oprinnelige betydning. Den er dødsormen (die Totenschlange), inkarnasjonen av den døde høvding, og foran denne orm står en mann med løftede armer. Adoranten hylder sin falne høvding i den nye skikkelse han åpenbarer sig i, nemlig som dødsorm. Litt til venstre står en såle. Vi har før forklart at den kan ansees som et tegn for ætten, og dette ættens tegn kan mulig settes i forbindelse med dødsormens hyldning. Det er visstnok ikke urimelig

å anta at det er den samme døde, ættens store døde, som vi møter i alle disse billeder av død og begravelse. Oppe under gravvettens skyggende armer ser vi ham under hyldning føres til dødsskibet, ser vi hans lik bli stelt av hans hustru. Og disse trekk står i forbindelse med gravhaugens store vette. Nedenfor ser vi hans dødsferd under seiersløpet på det store skib, er vidne til at dødsklagen over ham blir istemt. Det er, kan man si, eposet om hans fall. Lengst nede hyldes hans dødsorm. I denne scene — ved den er satt ættens tegn, sålen — ligger løftet om at hans minne skal dyrkes, hans gravkultus pleies.

Overhodet forekommer det mig rimelig at der er sammenheng mellem gruppene på denne del av ristningen, at de alle handler om samme person, den døde, hvis gravferd vi har for oss i midtgruppen. Og den naturligste opfatning forekommer mig å være den at det er hans liv og død som er skildret i disse billeder. Han er brudgommen i de to bryllupsgrupper oventil, han er den falnes seierherre på det store skib nedenfor. Men da fremtrer også en annen skikkelse ved siden av ham, det er den kvinne som til høire i midtgruppen steller hans lik. Uvilkårlig tror vi at det er hans hustru, ja, det forekommer mig som om den hele ristning er hustruens minnesmerke over sin ekteherre. Det er naturlig for henne å ta med i dette minnesmerke billedet av deres bryllup; hun viser hvor hun har stelt hans lik, og hvor det hyldes av deres sønner eller av dem som er med på hans dødsferd. Hun viser billedet av sin husbonds gravvette, og over den setter hun sine guders tegn. Og så setter hun billedet av hans død midt under seiersløpet med dødsklagen over hans fall. Hun setter også billedet av at hans dødsorm blir hyldet, setter det som et løfte om at hun skal dyrke hans grav og hans minne. — Der er over disse billeder et særpreg: man kan her likefrem tale om en utpreget følsomhet i fremstillingen. Sammenligner man bryllupsgruppen øverst med andre lignende grupper, vil man se at skikkelsene på de andre står hver for sig, ja, på Store Hoghemgruppen er kvinnen tydeligvis ment å være beklædt fra øverst til nederst. Det er således ikke fremstilling av akten, det er en primitiv, plump og rå ekteskapsbetegnelse. Til forskjell fra de andre grupper — der finnes bare ett tilsvarende eksempel på det — er her også skikkelsenes hoder forbundet, slik som de er ved fremstillingen av brudeskibet og på skibet på Kallebyristningen. Det er visstnok de eldste billeder vi har av et kyss. Denne gruppe synes i sammenligning med de tilsvarende å vise en erotisk ømhet som ellers ikke forekommer. På samme måte er der over den kvinne som kneler ved liket, et drag av sorg og ømhet. Og liketil patetisk stiger dødsklagen fra de knelende i skibet nedenfor; de løfter sine armer i fortvilelse mot himmelen. Uvilkårlig ser jeg i disse billeder uttrykk for en hustrus sorg i det minnesmerke som hun setter over husbondens død. Naturligvis kan dette ikke bevises, men der er hos den som forsøker å tyde, uvilkårlig en trang til å forbinde, til å lage novelle. Og her tror jeg der ikke er noget til hinder for å la denne diktning vokse frem fra selve billedene.

Hvitlyckeristningen gir et motbillede til Aspebergristningen. Her død, der liv. Her ser vi dødsklagen istemmes, her stelles den døde, her hyldes han og følges han i døden av sine menn. Og mens Aspebergristningen gir folkets ytre liv, dets næring og dets krigsferd, er det her som hjemmet åpner sig for oss. Vi ser brudeferd og bryllup, vi ser hustruen knelende ved sin manns utstrakte lik.

5. Fossumristningen.

I den samme bygd som de to ristninger vi tidligere har tydet, finnes den merkelige ristning på Fossum. Men om de er nær hverandre i sted, er der i tid en betydelig avstand mellem dem. Dr. Gunnar Ekholm, som særlig har studert helleristningenes kronologi og her bygger på formen av skibene, har på min forespørsel sagt at han setter Fossumristningen til slutningen av bronsealderens første periode (omkr. 1600 f. Kr.), men han setter Aspebergristningen til fjerde periode (omkr. 1000 f. Kr.). Rimeligvis er Hvitlyckeristningen ennu noget senere. Vi så jo her at guden med de store hender, som stod over det største skib, hadde fått spydet ved siden av sig, mens han på Aspebergristningen, hvor han førte flåterevyen, var våbenløs. Det viser vel at han på Hvitlyckeristningen er nådd et skritt videre i sin utvikling. Vi må da vente å finne andre størrelser og andre forhold på den meget eldre Fossumristning enn vi har funnet på de to andre, og vi skal se at det slår til.

Fossumristningen gjør et livlig inntrykk; på den foregår adskillig (fig. 68). I midten stinger en mann en hest, ned til venstre stinger to menn en hund. Hester og hunder var offerdyr hos de gamle nordboer. Og sammen med dem forekommer fugler, haner eller hauker. Vi har et bevis for at et slikt offer finnes langt tilbake i forhistorisk tid. Ved Ystad i Skåne er funnet en hesteskalle med flintdolk i. Og på helleristningene kan disse offerdyr gjenfinnes. Foruten offeret av hest og hund her på Fossumristningen tror jeg å kunne vise denne gruppe offerdyr på et par ristninger fra Brastad prestegjeld syd i Bohuslen. På ristningen fra Backa Utmark (se fig. 93) er der like ved den øverste gudegruppe billede av hund og fugl, visstnok hane, og så under et sålepar en hest over et skib. Og på den tidligere omtalte ristning, „Skomakaren", har vi like ved hovedskikkelsen en hund og en fugl, høiere oppe et skib med en hest over (se fig. 40). Ved hunden og fuglen er der to menn; mulig svarer de til de to som her stinger hunden, men det kan naturligvis ikke sies bestemt. I de to siste billeder er den senere så bekjente gruppe offerdyr blitt komplett, men på Fossumristningen finner vi ennu bare offer av hest og hund.

Ovenover hundeofferet blåser to menn på lur, og ved siden av dem står en kvinne med oprakt arm. Hun er kjennelig på sitt lange hår. Hennes stilling synes å tyde på en hellig ekstase, og man kan forklare det som hun utfører en bønn eller besvergelse, kanskje nærmest en galdresang, som

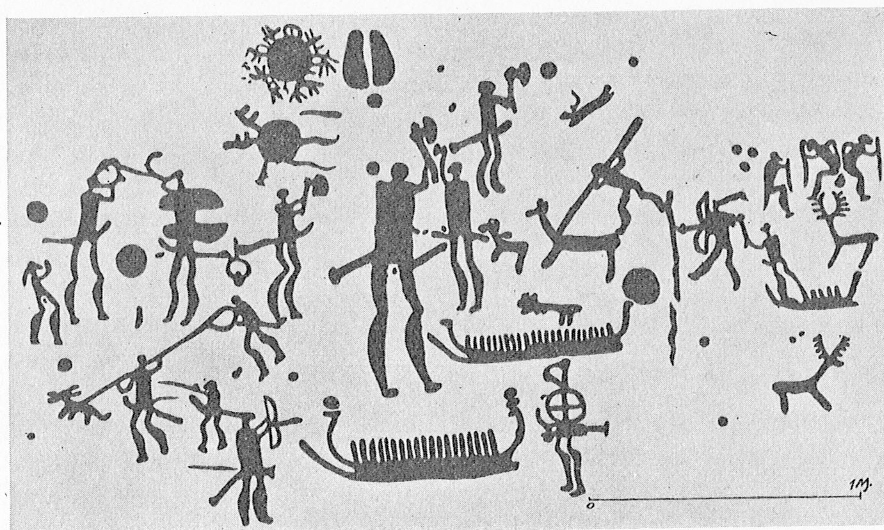


Fig. 68. Fossumristningen.

står i forbindelse med lurblåsten. En tilsvarende scene har vi visstnok for oss på en ristning fra Lycke i Tanum (fig. 69). Der løfter fem menn over sine hoder ting som prof. Almgren mener skal forestille neverlurer, og i stavnen ved dem står en kvinneskikkelse. Det er et annet moment av optrinet som fremstilles her. Kvinnen rører med sin hånd ved den nærmeste manns kne, og neverlurene svinges i været. Og antallet av lurblåsere er større; men personalet synes ellers å være det samme: lurblåsere og en kvinne som deltar i kultakten. Her foregår denne på et skib, og da selvfølgelig på et kultskib. Det representerer et mere fremskredet utviklingstrin. Ovenfor lurblåserne på Fossumristningen har vi to maiete skjold, slik som vi kjenner dem fra andre helleristninger. Det er hellige gjenstander som er fremført ved anledningen, og dette er visstnok et vesentlig ledd i festen. Her finnes flere skib, og når de forekommer i forbindelse med offerscener og andre kult-ceremonier, må vi anse dem for å være kult-skib. Dessuten finnes menn med øks. To av dem hever dem mot hverandre, men de står stille, så nogen blodig kamp synes det neppe å være, og flere har øksen løftet uten motstander. De svinger sine økser ut i luften både her og der. Slike øksemenn med svære økser forekommer også i mengdevis på den visstnok meget gamle ristning fra Järrestad ved Simrishamn i Skåne, hvor øksene ikke synes å ha noget bestemt formål som de rettes mot. Vi har sett at øksen er fruktbarhetens symbol. Den holdes over brudepar, og den inngår senere forbindelse med guden med de store hender og blir det attributt han optrer med. Her brukes den som kultredskap, dels i en tvekamp, slik som den ofte forekommer ved vårfester. Riktignok synes kampen her mere å være en parade enn en kamp på liv og død. Dels blir øksen løftet og vist frem og synes således å ha selvstendig betydning som ledd

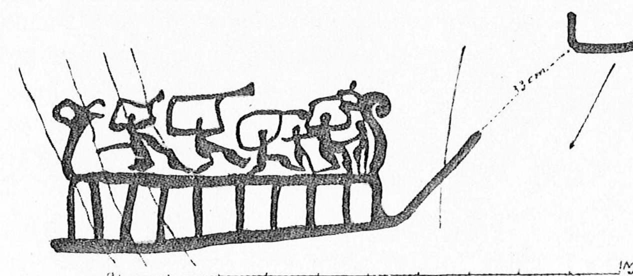


Fig. 69. Lycke, Tanum.

i kulten. Dette er det eldre stadium, før den får forbindelse med nogen gudedyrkelse. Og på samme måte vises her frem det maiete skjold, som siden er forenet med gudinnen. Det eldre stadium som forekommer her, gjør dem til selvstendige ledd i kulten.

Bare én mann bruker sin øks til avgjort kamp. Han springer frem fra et skib — visstnok et kultskib — og driver øksen inn i ryggen på en mann med bue, så buemannen flykter med lange skritt. Det synes også som det er meget om å gjøre å få fordrevet ham fra den plass han har; for han blir også anfalt av en annen, en mann i hukstilling, som vender sig bort fra ham og baklengs driver en stokk i hodet på ham. Også på et annet sted finnes denne buemann og blir behandlet på samme måte; der driver også en mindre skikkelse en stang i hodet på ham, og skikkelsen synes også der vendt den andre veien mens den gjør det. På en ristning i nærheten har vi en tilsvarende gruppe (fig. 70). Buemannen sikter her ut i det tomme rum, en mann skyter — også med bortvendt ansikt — en stokk i ryggen på ham, mens han har forbindelse med en uforståelig, visstnok ufullendt gruppe, som han holder ham borte fra. Samsvaret mellem disse grupper synes å tyde på at meningen i den nederste del av vår ristning er at buevetten skal holdes borte fra hundeofferet — hans motstander står like ved det —, og at det ikke er ment at buevetten angriper skibet ved siden av ham.

Denne buevette forklarer jeg ved den folketro at sykdom og død voldes ved pileskudd. Vi har „elverskudd" for folk, vi har „finnskott" (svensk: vill-lapposkott) for fe. Buemannen må være elverskuddets vette. Når han blir jaget, svarer det til den skikk „å drive døden ut", som finnes ved vår- og sommerfester. Vi kan da forstå at buemannen opfattes som den naturlige motstander til øksemannen. Nu er det det merkelige at vi finner denne buemann ved en bryllupsgruppe, slik som vi fant øksemannen i samme tilfelle. På en ristning fra Varlös, Tanum (fig. 71), står han ved brudeparene, dog, til forskjell fra øksemannens stilling i tilsvarende tilfelle, i en viss avstand, og — hvad der er særlig karakteristisk — der står en offergrop foran ham. Nu vilde det være meningsløst å vie et ekteskap til sykdom og ulykke, hvis ikke denne gruppe skulde inneholde en forbannelse, hvad

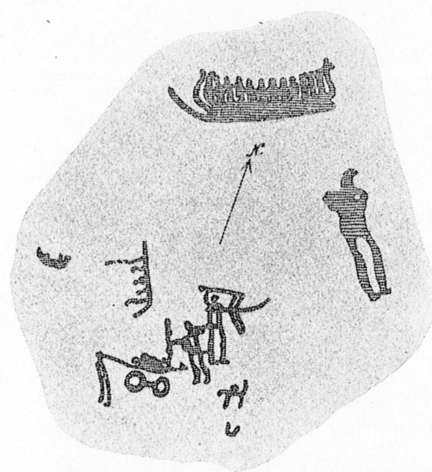


Fig. 70. Fossum. (Detalj.)

man nødig vil tro. Meningen med offergropen må da være et „hittil og ikke lenger“. Der er ofret forat du skal holde dig på avstand! *Do, ut absis!* På samme måte står denne bueskytter på Aspebergristningen i den borterste krok til høire ved gruppen med pløieren og med kveget, og der står en offergrop foran ham forat han skal holde sig borte (se fig. 1).

Man kan således på helleristningene se to forskjellige stadier i forholdet til denne vette. Det oprinnelige er at man driver ham bort. Det gjør man med stokker, og da må man vende sig bort, slik at man baklengs driver stokken mot ham; så farlig er han; eller han forjages med fruktbarhetens hellige øks. På det andre stadium har man sluttet et slags forlik med ham. Han får sin offergrop foran sig og må holde sig innenfor denne grense. Man gir ham offer forat han skal holde sig borte fra det man vil bevare. I denne form dyrkes denne vette av Vedaenes indere. Han heter Rudra, og man vet at han skyter sott og død over folk og fe; man ofrer til ham, men ikke på samme plass hvor man ofrer til de gode guder. Hans offerplass ligger lengre borte, og man bruker om offeret til ham et uttrykk som betyr „avfinne sig“. Man ofrer altså til ham forat han skal holde sig borte. Offeret må bringes til et sted som ikke kan sees fra landsbyen. Fra det kan da Rudra heller ikke se landsbyen, og derfor ikke gjøre den noget ondt. Folk må holdes borte fra plassen, og offeret må bringes med bortvendt ansikt. Når det er bragt og man går hjem, må man ikke se sig tilbake. Ved offerkulten til denne vette har man for sig noget av den samme mentalitet som kommer tilsyne på helleristningene der hvor han drives bort med stokker. Også det må skje bortvendt, slik at man driver stokken baklengs mot ham.

Når øksemannen i vår gruppe springer frem fra et skib, må dette opfattes som et kultskib, og plassen ved dette blir da en vesentlig kultplass. Den voktes også av en øksemann på den annen side. Den underlige hukstilling hos den andre mann som er med på å forjage buevetten, svarer til stillingen hos to menn like ved; de står rygg mot rygg og har stokker i hendene. Det er visstnok rimelig at denne stilling er en danse-stilling, at de opfører en kult-dans, og stokkene har den betydning som vi kjenner fra folketroen, de skal fordrive onde vesener. Disse skikkelser minner om en gruppe fra Rå i Østfold (fig. 72), som Gustafson under tvil antar er dansende menn. Også der er der menn med stokker i hendene og med lig-

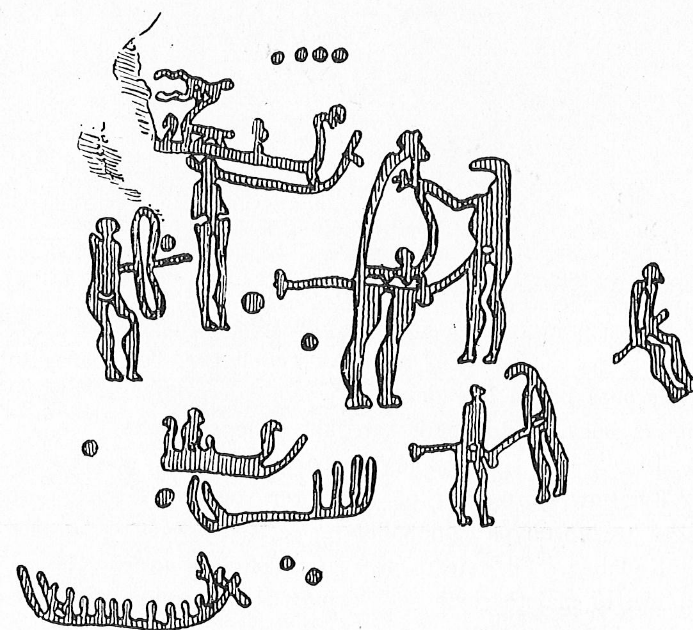
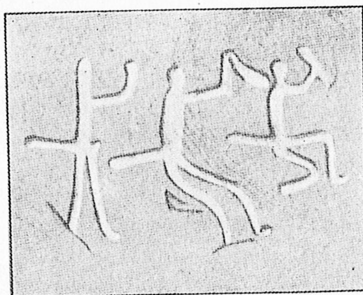


Fig. 71. Varlös.

nende hukstilling; men de to „dansere“ følger efter hverandre og står ikke rygg mot rygg i sluttet gruppe som de på Fossum; den tredje står rolig, uten stokk, men med løftet arm. — De to dansere her minner om to menn i lignende stilling på en ristning fra Häskje i Tanum (se Baltzer, I, pl. 51—52, fig. 4). Det er den samme stilling på huk, og likeså stokker i hendene, som på Rå. Stokkene anser Almgren under tvil for å være skjold, men de svarer meget nærmere til stokkene hos mennene på Rå og på Fossum. Skibet måtte her opfattes som et kultskib.

Ved danserne på Fossumristningen står nogen dyr som ikke er almindelige på helleristningene, under dem en hjort og lenger nede en annen hjort. Over dem står to par dyr. Hvert par er stillet mot hverandre. Disse dyr kan ikke sikkert bestemmes, men de som vender sig mot høire, er visstnok svin. De andre synes å være rovdyr, men arten kan ikke nærmere angis. Av disse dyr er hjortene de mest forståelige. På en gruppe på Runohällen, Lilla Gerum, Tanum (fig. 73), forekommer de forenet ved et bånd. Efter Hallströms forklaring har vi her to hjorter, og den bakerste bærer et hjul på sine horn. Dette billede viser påfallende overensstemmelse med et billede fra Kedabeg i Kaukasus (fig. 74). Også her har vi to hjorter og hjulet på den enes horn, men her den forrestes. Da hjulet er soltegn, blir hjortene solens hellige dyr, solguddommer. Vår antagelse støttes ved billedet av to hjorter øverst på Aspebergristningen. De står her i gruppen med kveg og med pløier i den gruppe som har solhjulet med den store og den lille mann foran sig. De står på uthevet plass øverst i gruppen,

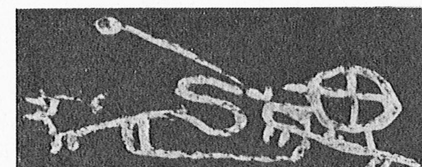

Fig. 72. Rå, Tune.

slik som det kan passe for beskyttende makter. Men på Aspeberget står som solgudenes dyr bukken. Forholdet må da være at solguden og hans svenn, som har sitt dyr, bukken, under sig, har optatt ved siden av sig et annet uttrykk for solguddommen, for det er hjortene. De har selv beholdt den førende stilling, men de har gitt solhjortene en uthevet, om enn tilbaketrukket plass. Eller for å si det tydeligere, den eldre solguddom, hjortene, får sitte bakpå hos den nyere, solguden og hans svenn med deres hjul og deres bukk. Tydeligere kan ikke billedene tale.

Ved disse gamle guddommer er det påfallende at de er gjentatt to ganger. Vi har to hjorter her på ristningen, og ovenfor har vi to dyrepar. Vi har også to hjorter på Runohällen og på Aspeberget og likeså på bronsebeltet fra Kedabeg. Til dette svarer at vi på den annen side av Fossumristningen har to maiete skjold, det ene over det annet. Vi skal siden møte det samme trekk annetsteds. Det er med rette her talt om et hellig totall. Eller som Nordén uttrykkker sig i sin bok om Kivikgraven, hvor det samme forhold forekommer: her er alle gode ting to.

Med den øverste hjort er de to dansende menn med ryggene mot hverandre forbundet på det nøieste. Den enes ben er likefrem tegnet sammen med hornet på hjorten. Den nære sammenheng mellem disse billeder kan vi foreløbig bare bemerke. Vi kan anta en kultisk forbindelse mellem dem; men vi kan ikke forklare av hvad art den er, nok se *at*, men ikke *hvorledes* de to dansende menn er forbundet med solhjorten.

Meget vanskeligere å forklare er de to dyrepar ovenfor. De eneste som kan bestemmes av dem, er de to svin som vender sig mot høire. Det er ikke lykkedes mig å finne svin på andre helleristninger i Bohuslen. På Himmelstadlund ved Norrköping har man en utydelig ristning, som synes å vise billede av en hel svinehjord; men nogen forklaring om disse svins betydning kan man ikke få ut av den. På Kivikhelle no. 7 forekommer to dyr stillet mot hverandre. Jeg har før ansett det mulig at de skulde være svin, men jeg er nu enig med prof. Almgren i at man visstnok bør holde dem for å være hester. Ellers har jeg ikke funnet svin på helleristningene. Men på den store bronsekjel fra Rynkeby på Fyen (fig. 75) har man et billede som gir et tilsvar til gruppen med de to dyrepar på vår ristning. Der står to dyr vendt mot hverandre. Det til venstre er et svin, men det til høire synes å være et rovdyr, kanskje en ulv. Svin mot rovdyr, det er ganske det samme forhold som vi har for oss i fordoblet fremstilling her på Fossumristningen. Til dette har vi en merkelig litterær parallell. I Svarfdœla saga kap. 23 kjemper den falne Klaufe drabelig som gjenganger. Da tar en og tender ild i et stort stykke ved og går mot ham. Gjengangeren


Fig. 73. Solhjorter på Lilla Gerum, Tanum.

forsvinner, og han ser på marken en galt og en kvitbjørn, og de gikk løs mot hverandre. Denne galt og kvitbjørn som kjemper, synes å være av samme rot som den forestilling der har preget svinet og dets motstander, rovdyret, på Rynkebykjelen, og som gjenfinnes i vår gruppe på Fossumristningen. Nogen nærmere forklaring derav kan vi ikke gi. Svinet hører med til eller er et uttrykk for jordguddommer eller fruktbarhetsguddommer. Inderne antok at jordens kraft bodde i villsvinet som rotet i jorden. Hellenerne ofret svin til Demeter, „Kornmoderen". I Tacitus' Germania kap. 43 fortelles om æstierne, en stamme ved Weichsel, at de dyrker gudenes mor og som hennes tegn bærer billedet av villsvin. I Norden rider fruktbarhetsguden Frøy på en galt. Det er da rimelig at svinet som fruktbarhetens og den dyrkede jords representant blir en naturlig motstander av rovdyrene; men nogen nærmere forklaring av forholdet kan vi ikke gi.

Det synes da som om det er de samme makter vi har i disse guddommer, som i dem vi ellers har sett, en solguddom og en fruktbarhetsguddom; men solens hjorter og fruktbarhetens svin representerer her et eldre stadium. Solhjortene svarer her til de senere solguder med deres dyr, bukken. Svinene er uttrykk for en moderguddom, som senere representeres av gudinnen med skjoldet. Men nogen mannlig fruktbarhetsgud har vi ikke på det eldre stadium.

Disse guder viser sig her på en særlig beskyttet plass. Derfra drives den onde vette med buen ut av øksemannen og den dansende mann som vender sig bort fra ham; der ligger kultskibet hvorfra øksemannen springer frem. Til den andre siden er plassen beskyttet av en annen øksemann. Og her tredes dansen; da viser gudene sig i „reduplisert" skikkelse, to ganger moderguddommens svin med dets motstander, rovdyret, og to solhjorter. Det synes som denne gudeåpenbarelse er sluttresultatet av ofringene og av kultskikkene.

Denne gudegruppes vesen forekommer oss ganske gåtefullt. Det er særlig vanskelig å forstå hvad hjort og svin her har å si, hvorfor de representerer solguddommen og moderguddommen, og hvilken forbindelse der er mellem dem. Hertil er nu å si at kildene viser oss en forskjell som er å akte på. Hos indere og æstier har vi villsvin, hos hellenerne tamsvin. Til hjorten passer nu villsvin bedre enn tamsvin. Og om vi antar dem for villsvin, kan vi mulig skimte en forklaring.


Fig. 74. Solhjorter. Billede på bronsebelte fra Kedabeg, Kaukasus.

Religionshistorikerne har i den senere tid hevdet at guddommen oprinnelig er identisk med offerdyret.

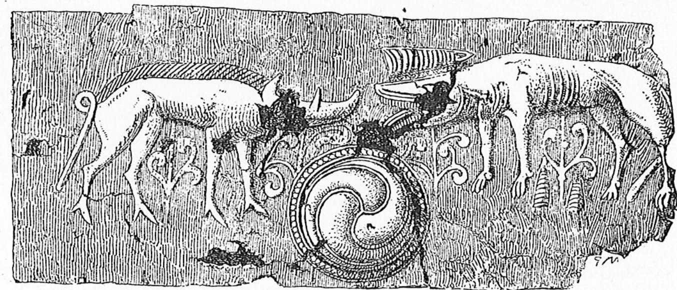


Fig. 75. Itlemose, Rynkeby, Fyen.

Det er guden som ofres. Hans guddomskraft går over i alle dem som deltar i offermåltidet. Særlig har Frazer i sitt verk „The Golden Bough" fremhevet dette. Vi kan da i våre dyr på én gang se guddommer og offerdyr. Og som offerdyr synes de forståelige. Hjort og villsvin er tilsammen det kongelige vilt, og derfor er de utmerket skikket til å bli offerdyr. Men de peker på en tid da man ofret vilt og ikke tamme dyr. Vel behøver de derfor ikke å vise direkte tilbake til en jægerperiode, men de gir dog et langt utsyn bakover.

Professor Shetelig gjør mig opmerksom på at lenger mot nord, i Finnland, Nordsverige og det nordenfjellske Norge, er annet storvilt, nemlig elg og bjørn, trått istedenfor hjort og villsvin, som vi har avbildet her. Det forekommer både på arktiske helleristninger, på våben hvor dyrehodene er utført i skulptur, og på smykker. Han mener at dette storvilt, elg og bjørn, har vært gjenstand for en kultus. Rester av den finnes ved bjørnejakter i senere tider. Her nord er da disse det store, hellige vilt, slik som vi må betrakte svinet og hjortene på vår ristning.

Vi kan ennu av Fossumristningen, hvor vi har konstatert hjort og villsvin som guddommer, se at de ikke lenger brukes som offerdyr. De dyr som blir ofret, er en hest og en hund. Det stemmer med senere tiders offerskikk. Hos Tietmar av Merseburg ofres der i Leire 99 hester, hunder og haner istedenfor falker; efter Adam av Bremen fantes der ved Uppsalahovet ophengt hester og hunder sammen med de ofrede mennesker. Som gudeoffer synes dette offer å være innskrenket til Norden. Men i Iliaden ofres der ved Patroklos' begravelse hester og hunder. Her på Fossumristningen er da det offer som er i bruk, offer av hest og hund. Hjorten og svinene er her „forstenede" offerdyr. Det store jaktvilt brukes ikke lenger til offer, men det er blitt stående som guddomsdyr. Det vil være umiddelbart forståelig at hjorten med de høie, grenete horn blir solguddommens, og at villsvinet, som roter i jorden, blir jordguddommens representant. Det behøver ikke å bli forklart nærmere.

Merkelig nok har vi en helleristning hvor det synes å forekomme et hjortoffer. Det er ristningen fra Sandåker i Nässinge sogn i Bohuslen (fig. 76), som Ivar Lindquist har publisert. Her står et brudepar i et skib og ved siden av det i et annet skib en hjort. At hjorten står i et skib, må forklares på samme måte som ved de tre dyr i skibet på Aspeberget og de to hester i den firlinjete båt på Tessem. Som de må hjorten her opfattes som offerdyret ved anledningen, og anledningen må søkes i billedet av det andre skib med brudeparet. For dette brudepars vedkommende opfatter jeg med Almgren scenen som et kultbryllup. Brudeparet er jonsokbrud og jonsokbrudgom. Bryllupet er *hieros gamos*, det hellige bryllup, slik som det blev feiret i Athen til fremme av fruktbarheten. Ved en slik fruktbarhetsfest må også solhjorten være med som offerdyr og som guddom.

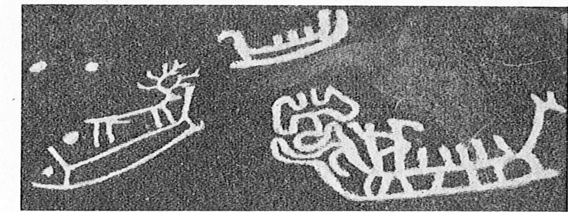


Fig. 76. Sandåker, Nässinge sogn.

Den største overraskelse på Fossumristningen byr imidlertid den nederste gruppe til høire. Der optrer plutselig de dyr vi ellers har funnet som offerdyr eller som guddommenes representanter. Der vandrer mot venstre først en okse, så to hester og til sist en bukk. Her er det likesom den nye tid med ett rykker inn med alle sine offerdyr. Hest og bukk fant vi som guddomsdyr på Aspeberget og oksen som en sjelden variant av bukkeguden i ristningen på Österröd i Kville, hvor mannens hjelm ikke hadde bukkehorn, men oksehorn, som også figuren fra Kjøbenhavns museum har det.

Det er et eiendommelig tilfelle at Fossumristningen og Aspebergristningen likesom vinker over til hverandre gjennem flere århundrers avstand. Aspebergristniningen har optatt de gamle solhjorter ved siden av de nye solguddommer, den store og den lille mann med hjulet og deres bukk. Og på Fossumristningen ser vi i det nederste hjørne den nye tids offerdyr. Det er på denne ristning som om der i en epilog plutselig viser sig noget som vinker på en ny tidsalder, som fra ristningens standpunkt forøvrig til slutt gir et lite gløtt inn i de kommende tider.

6. Ristningen fra Berga Tuna og hornet fra Wismar.

Der er fremkommet en helleristning som gir en interessant parallell til Aspebergristningens skibsgruppe. Det er ristningen fra Berga Tuna i Södermannland (fig. 77 og 78), som dr. Schnittger har publisert i Fornvännen 1922. Det er en meget gammel ristning; dr. Schnittger setter den til andre, mulig til slutningen av første periode av bronsealderen. Den viser da tilbake til eldre forhold enn Aspebergristningen. Også her har vi en skibsrekke som på Aspeberget, også her står det ene skib nedenfor det andre. Men vi har ikke som på Aspeberget høvdingeskibene foran og de menige skib bak; ordningen av flåterevyen er her mindre utviklet. Man

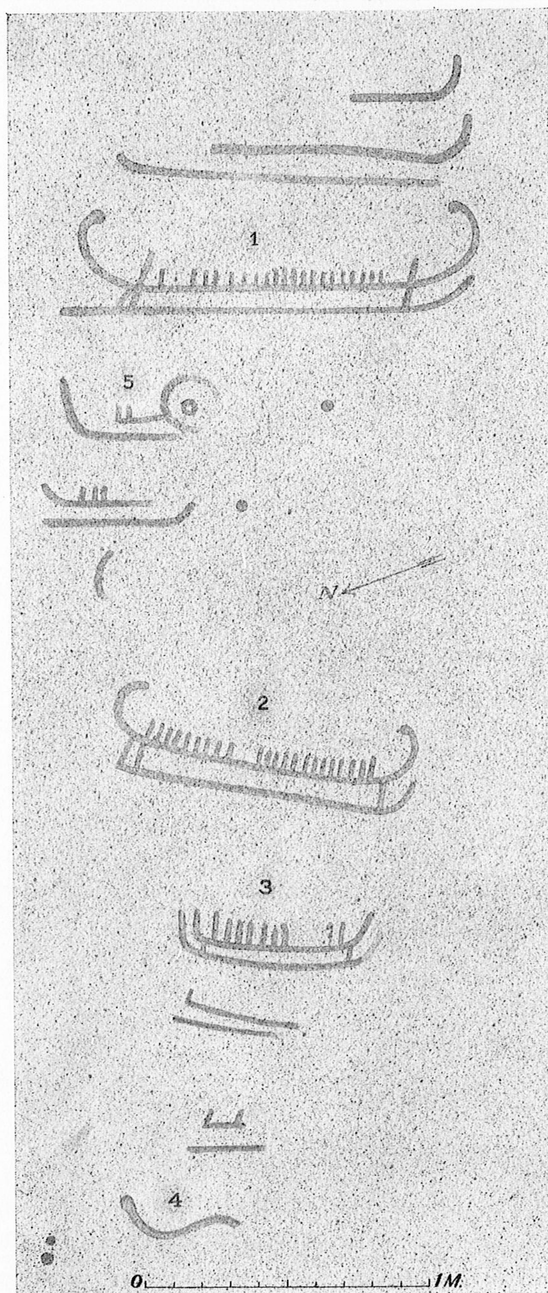


Fig. 77. Ristning fra Berga Tuna.



Fig. 78. Berga Tuna. (Detalj.)

har nøiet sig med den ene skibsrekke, og den er ikke så symmetrisk ordnet. Det kan bero på at ristningen er eldre og mindre fullkommen, dels på at den er mindre fullkommen bevart. Men det eiendommelige er at der både nedenfor skibsrekken og ved siden av den på begge steder står kulttegn. Disse er ganske enkle på Aspeberget. Der er bare en „älvkvarn", en offergrop, på begge steder, og vi vilde ikke ha festet oss ved dem dersom man ikke hadde et merkelig tilsvar på Berga. Her står nemlig både under skibsrekken og ved siden av den, i større avstand enn på Aspeberget, både to offergroper og en øks; i gruppen under står gropene ved siden av øksen, i gruppen ved siden på hver side av den.

Øksen har vi sett er tegn for fruktbarhet, og til fruktbarhet hører også seier og bytte efter primitiv opfatning. Nu mangler øksen på Aspeberget, men her står foran skibsrekken den utpregete fruktbarhetsgud med sine store hender løftet og med sin store phallos, merket med hestehodet og fulgt av sin lille hest bak det øverste skib. Når øksene er fruktbarhetssymboler, er det et påfallende



Fig. 79. Bronsealders-urner.

sammentreff at vi her på Berga har øksebilleder og på Aspeberget billedet av fruktbarhetsguden ved skibsrekken. Men denne overensstemmelse får større betydning fordi det kan påvises at øksen på helleristninger er blitt et attributt til denne gudeskikkelse. På „Skomakaren" er øksen satt ovenpå de oprakte hender. Og dette har utviklet sig naturlig; hos Flyhofsmannen er den ene hånd oprakt med lange sprikende fingrer, den andre hånd holder øksen. Dr. Schnittger har her avvist den forklaring på øksen som symbol for fruktbarheten at det skulde være det oprinnelige akerbruksredskap, hakken, som gjenfinnes i disse økser. Det passer ikke til bronsealderens bredeggede økser. Jeg vil her forsøke en annen forklaring. Øksen er visstnok det oprinnelige redskap til å drepe offerdyret. Derfor blir øksen tegn for det gilde blodoffer. Når man viser frem øksen, averterer man til maktene, som de tyske kroverter for en menneskealder siden: „Heute ist großes Schlachtfest!" Dermed



Fig. 80. Bronsekar fra Bjärsjöholm, Skåne.

søker man å vinne maktenes yndest, og den tar skikkelse av fruktbarhet i en eller annen form. Men det må bemerkes at i bronsealderen må øksen ha fått selvstendig hellig betydning, være blitt ansett for hellig i sig selv. For man har, som omtalt før, funnet økser av tynn bronse i Sverige og i Danmark. De er prosesjonsøkser og har ikke kunnet brukes til å drepe offerdyr med. Øksen er da i sig selv kommet til å bli tegn for fruktbarhet, og denne betydning har den der hvor den blir holdt over bryllupsparet, på Hvitlycke og på Stora Hoghem. Men dersom min forklaring er riktig, kan øksene på Berga være offerøkser, bety det store blodoffer. De står nemlig side om side med offergropene. Disse har fått det svenske navn „älvkvarnar“ av at det i dem blev ofret til alvene i nogen egner av Sverige. Efter denne tradisjon har så dr. Ekholm forklart dem som skåler som det blev ofret mat i til de døde. Denne forklaring synes jeg er grei, og jeg foretrekker den for Almgrens symbolske forklaring, at de skulde være efterligning av hulningen fra ildboring, at ildboring skulde symbolisere menneskelig parringsakt, og disse „älvkvarnar“ således bli tegn som skulde fremme livets fornyelse overhodet; men offeret i disse skåler kan like så vel være bragt gudene som de døde, og om det oprinnelig er dødsofferet eller offeret til gudene, kan vel vanskelig avgjøres. Når de her står ved siden av øksen, må det være til gudene det er ofret i dem. Øksen og de to offergroper synes da å tyde på et rikelig offer, mens det på Aspeberget

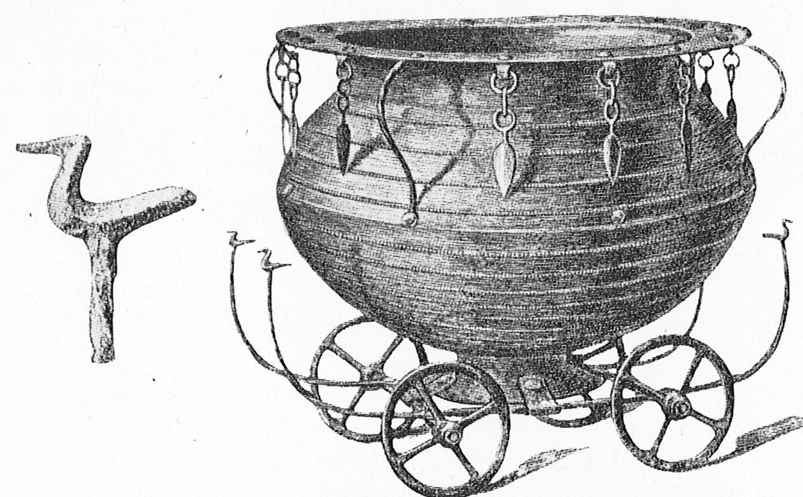


Fig. 81. Vognen fra Skallerup.

er innskrenket til en enkelt offergrop; men til gjengjeld har der flåten fått guden med de store hender til fører.

Et av skibene på Bergaristningen, det femte ovenfra, bærer et solhjul av primitiv skivehjulsform. Dr. Schnittger har villet forklare det som „solens båt“, som fører solen fra vest til øst om natten. Jeg tilstår at denne „solens båt“ lenge har stått for mig som en tvilsom størrelse, og at dr. Schnittgers billeder av „solbåter“ ikke har overbevist mig. Når han således viser et billede hvor der over et fullt bemannet skib står et solhjul på en stang og en offergrop ved siden, må der sies at det dog vel heller er et skib hvis mannskap har heist solens tegn og hedret det ved et offer, og derfor setter offerskålen ved siden av solhjulet. Også de andre (tomme) skib kan være virkelige skib som er stillet under solens beskyttelse. På Bergaristningens skib med sol finnes et par mannskapsstreker, så denne forklaring vel er den sannsynligste her. Denne „solens båt“ var yndet av den franske arkeolog Déchelette. I sin berømte arkeologiske håndbok viser han at en båt hvori et hjul hviler, og hvis stavner løper ut i svanehalser, er bronsealdersk dekor på urner fra Danmark, og at det er degenerert til forbindelse av hjul og svanehalser i Hallstatt og Villanovatiden (fig. 79, 1, 2 og 3). Det samme finnes på motiv fra Tyskland (se Lindenschmidt: Altertümer, V, Taf. 56. Fig. 1018). Men der finnes en mere oprinnelig form av denne dekorasjon. På et kar fra Skåne (fig. 80) ser man at hjulet ikke hviler i båten, men er under den, og at det som man antar for en båt, er linjen av en vognkarm som løper ut i svanehalser. Dette svarer til den forbindelse mellem vogn og fugler som vi finner på vognene fra Skallerup (fig. 81) og Szaszavaroszek (se fig. 129). Vi må her både gi

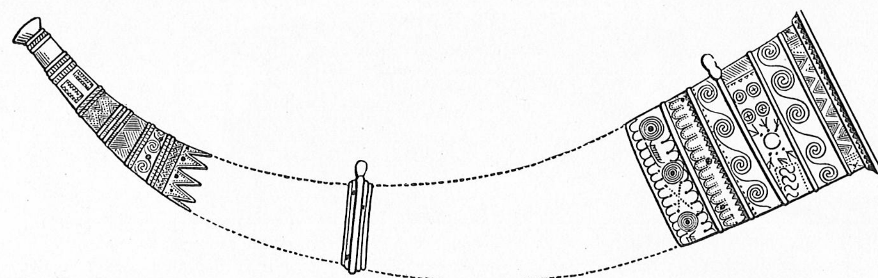


Fig. 82. Hornet fra Wismar.

„solens båt" og „solens svane" avskjed. Denne dekorasjon har oprinnelig ikke noget med solen å gjøre.

I skibsrekken på Aspebergristningen finnes der ikke nogen båt med solhjul som den på Bergaristningen. Men Aspebergristningen viser soldyrkelse i en annen gruppe. Foran den store „fredelige" gruppe med pløier og kvegdriver står solhjul omgitt av solguden og hans svenn. På Aspebergristningen synes forholdene å være mere utviklet. Der optrer gudene i menneskeskikkelse, og der har de da hver sitt departement. Solgudene er landbruksministre, og „guden med de store hender" er marineminister. På Bergaristningen står solens hjul over et av skibene inne i rekken. Den andre guden ser man ikke noget til; og solens guddom uttrykkes bare ved hjulet. I det hele synes Bergaristningen her å stå på et eldre trin, hvor guddommene er mindre fremtredende og deres uttrykk mindre utviklet. Der er bare ett av skibene, og ett av de minste, betegnet ved solens hjul; guddommen uttrykkes bare ved tegn, og dette har ikke nogen fremtredende plass. Til gjengjeld er offer- og kulttegnene meget mere fremtredende her. Begge ristninger har offertegn under skibsrekken og ved siden av den. Men på Aspeberget er offertegnet bare en offergrop på hvert sted. På Berga står der begge steder en øks og to offergroper.

Mulig har vi også et annet sidestykke til denne gruppe. Det er på det tidligere omtalte horn fra Wismar (fig. 82), som er fra bronsealderens tredje periode. I den rekke hvor det tidligere omtalte skjold med grener om finnes, har vi også billedet av to skib. De er omgitt av fire hjul på hver side og dessuten av nogen S-formete figurer, som mulig kan være skjematiske fremstillinger av den økstype som vi har på Berga, og som vi gjenfinner på østgøtiske ristninger. På den ene side er der fire av dem og på den andre, hvor de må nøie sig med ett rum, bare tre. Hjulene på den ene side står to og to ved siden av hverandre; på den andre er de sammentrengt og står to og to over hverandre, rimeligvis fordi de må gi plass for skjoldet med grenene. Man har ment at de fire hjul fremstiller en vogn, men det er lite rimelig. Det er fire hjul, likesom det er fire

økser. Vi har her forenet øksen og begge de andre guddomstegn som finnes på Aspeberget, de står beskyttende om de to skib. Antar man at de S-formete figurer svarer til øksene på Berga, vil man naturlig opfatte billedene på Wismarhornet som en variasjon over samme motiv som vi har på skibsgruppen på Aspebergristningen og på Bergaristningen. Den synes å danne et mellemledd mellem dem. Øksene på den svarer til Berga, men gudetegnene er meget mere fremtredende. Og den har skjoldet med grenene om, som vi bare har på Aspeberget. Merkelig er det at både hjulene og øksene er gjentatt fire ganger på hvert sted. Når der på det ene sted bare er tre økser, er det vel fordi det ikke var rum til flere. Skjoldet med grenene var så stort at det ikke kunde gjentas. Utvilsomt er hjulene solguddommens tegn, og både skjoldet med grener om og øksene kan her stå som representasjon for gudinnen og guden med de store hender; men de kan også være kultredskaper uten forbindelse med guddommer. I første tilfelle har vi her alle de tre guddommer som optrer på Aspeberget. I siste tilfelle svarer det til forholdet på Berga. Vi har solen, og vi har kultøksen eller offerøksen; men dessuten har vi skjoldet med grenene om, som ikke finnes på Bergaristningen. Forholdet er altså tvilsomt. Vi kan ikke med sikkerhet si om vi vesentlig skal betrakte disse billeder som typiske for det stadium vi fant på Berga, hvor guddommene var lite fremtredende, men kulten utviklet, eller for Aspebergets stadium, hvor der bare var små rester av kulttegn, men guddommene hadde fått sin fulle utvikling.

7. Runohällen.

Runohällen i Lilla Gerum i Tanum (fig. 83) er en ristning hvor enkelte ting er utpreget tydelige og andre meget utydelige. Vi har fra denne ristning hentet billedet av de to hjorter med solhjulet, som jeg har forklart efter det næsten fullstendig overensstemmende billede av to hjorter med solhjul på et bronsebelte fra Kedabeg i Kaukasus. Disse hjorter med solhjul har fått oss til å bestemme også de to hjorter som finnes på Fossumristningen, og likeså de to hjorter på Aspebergristningen, som solhjorter. Imidlertid er billedet av disse ikke det mest fremtredende på ristningen. Hovedfiguren på den venstre del av ristningen er den veldige ko, som i forhold til de omgivende figurer har en likefrem mytisk størrelse. Den følges av en okse, som er noget mindre. Nedenfor finnes en mindre gjentagelse av koen. På den høire del av ristningen er der en ennu mere fremtredende, men også mere gåtefull figur. Der er fire liner som går ut fra en ubestemmelig gjenstand og sprer sig vifteformet. To av dem ender i en buktning. Med den ene er forenet en figur, som av Almgren tolkes som en krumbøiet mann som drar linen, men som jeg heller tror bør forklares som et stykke av en hånd med fire fingrer. Nettop den har

fått mig til å gjette på at den hele figur forestiller fiskeliner som er kastet ut i hver sin retning, og at buktningen på enden av linene skulde være krokene. Når der er festet en hånd på linen, så har det sitt motsvar i folketroen. Fra Gottland hører vi om at dødningeben blir føiet inn i fiskedonene. En fisker brukte en daumannsfinger til flott på sitt snøre og fikk en mengde fisk (Säve: Hafvets og fiskarens sagor, Visby 1880; Eva Wigström, i: Svenska landsmålen, b. VIII, s. 300). Troen på at menneskekjøtt som agn gir fiskelykke, er utbredt i Nordland. Man har mange sagn om det; men ved det er der den fare at man blir forfulgt av spøkelser. Med denne tro vil jeg sette den avhugne hånd på fiskekroken i forbindelse. Hvis man vil anta denne tydning, kommer man til i koen å se en representant for hovednæringen på landjorden. Jorden, moderguddommen, uttrykkes i de forskjellige mytologier i skikkelse av en ko.

Hos Vedaenes indere har vi Ida, som både er gudinne og ko, og i den nordiske skapelsesmyte har vi koen Audhumbla. Det er vel også rimelig at den hellenske ko-øiete Hera viser tilbake til en gudinne i skikkelse av en ko. Ja, dr. Wilke hevder at gresk *gē* og sanskritt *gavja* både kan bety jord og ko (Religion der Indogermanen, s. 101).

Vi har da for oss, om jeg så må si, en næringslivets religion. Det er fedriften på land og fisket til vanns hvis trivsel søkes fremmet, dels ved en magisk handling som at en menneskehånd festes som agn, dels ved å avbilde figurene i en størrelse som gir både dyr og redskap en rent mytisk karakter. Særlig må vi her si om koen at den visselig skal opfattes som guddommelig. Langt mindre fremtredende er her solguddommen med sine gamle dyr, hjortene, skjønt billedet av den også blir satt i beskyttende stilling høit ovenover fiskelinene for å bringe lykke. Gruppen nærmest over fiskelinene kan vanskelig bestemmes; men den synes å kulminere i en arm med oprakt hånd. I oldtiden raktes hendene op mot himmelen når man bad til gudene, og det er mulig i denne oprakte hånd å se et tegn for adorasjon, og dette anbringes da på det viktigste punkt. Men det er også mulig at vi her har for oss det symbol hvorav det siden utvikler sig en menneskeskikkelse, guden med de store hender. I så fall skulde vi her ha den første begynnelse til denne guddom. Dette vilde være så meget mere interessant som vi siden får se en tilsvarende figur, en arm med oprakt hånd, i forbindelse med tegn for solens og månens guddommer i det fremmede billedmateriale som vi kan hente frem til belysning av helleristningenes billeder. Om den her kan settes i forbindelse med solhjortene over den, kan man ikke avgjøre, da ristningen nettop på mellemrummet mellem dem er skadet; men vi har tidligere sett at den guddom som utvikler sig derav, guden med de store hender, danner en gruppe sammen med solguddommene og i den danner den ene pol, mens solguden og hans lille svenn danner den andre. Her har solguddommen ennu den gamle form, de to hjorter, og den annen guddom er i helt rudimentær skikkelse. Han representeres bare av armen med den oprakte hånd som symbol; men forholdet mellem dem

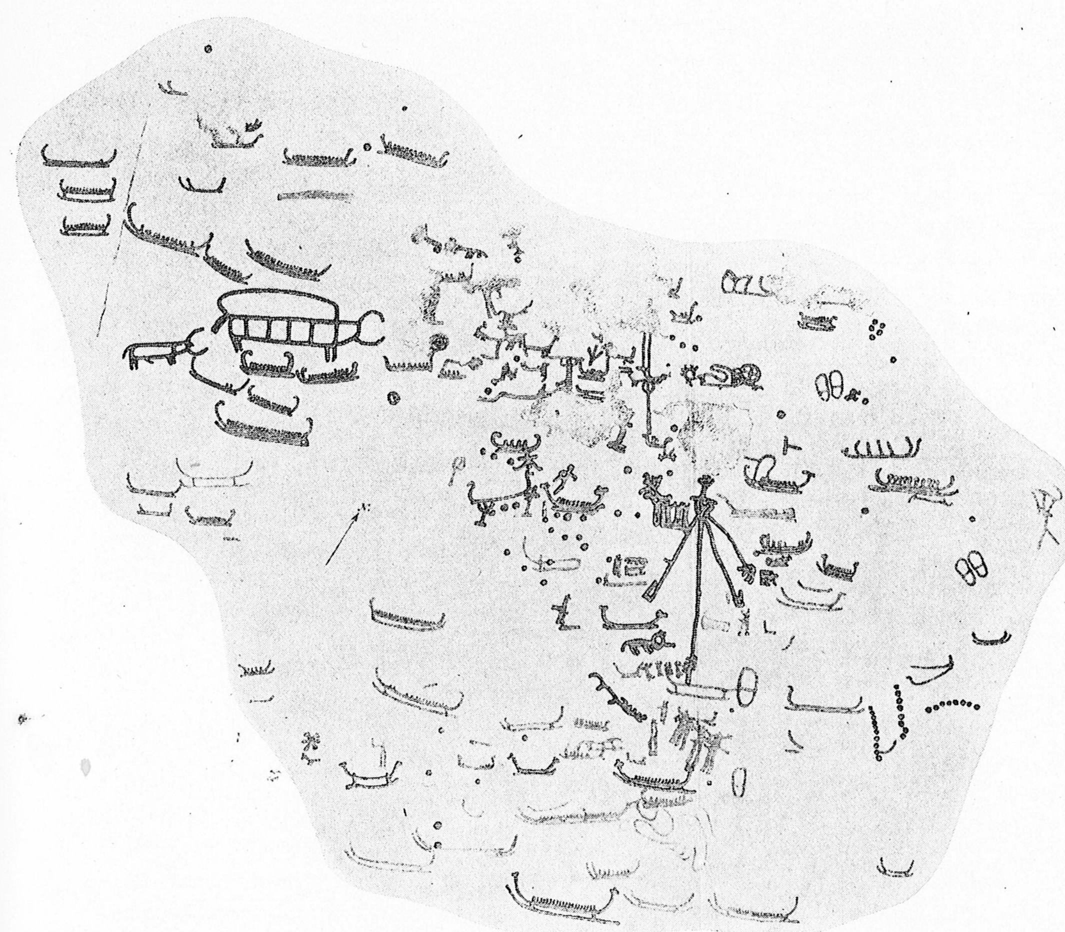


Fig. 83. Lilla Gerum, Tanum.

synes å være slik som vi flere ganger har møtt det på helleristningene. Øverst står solguddommen, og nedenfor, under den, står den andre guddom, enten den nu er uttrykt ved menneskeskikkelsen, guden med de store hender, eller ved dyreformen, hesten. Vi skal også legge merke til at guddommene her inntar en stilling til det som er hovedsaken, fiskelinene og koen, som omtrent svarer til den stilling som guddomstegnene på Hvitlyckeristningen inntar til den gravvette, hvis skikkelse behersker hele ristningen. På begge steder er guddommene satt som beskyttere; men det viktigste er også på begge steder anledningen, fiskelinene og kyrne på Runohällen, gravhaugens vette på Hvitlycke. På det ene sted gjelder det den næring som skal opholde livet, fedrift og fiske, på det andre sted gravhaugens vette, som skal gi den døde fred. Det er dem som optar tanken, og deres billede utføres i en storleik som gir hele ristningen dens særpreg.

8. Kivikgraven.

På Björneröd i Tanum er der en ristning som ser besynderlig ut (fig. 84). Midt mellem skib ser vi en forspent vogn, og den er forspent med en hest og en bukk. Den styres av en meget forkrøblet skikkelse; mulig er det bare plogstjerten som forestilles hermed. Men foran den står en vel utviklet mann, som bare mangler en arm. Rundt om den er der mange offergroper, både foran og bak, og ved venstre side står en mann i adorantstilling med armene løftet. Dette kan ikke være noget virkelighetsbillede, for ingen spenner en bukk og en hest sammen for en vogn. Og vi har lett for å finne en symbolsk betydning i det. Vi kjenner jo til at våre hovedguder som sine dyr har bukken og hesten, og vi har sett at de kan optre i dyreform. Vognen blir da en gudevogn, en vogn som gudene i dyreskikkelse trekker. Den enarmede mann foran kan vi mulig kjenne som solgudens enarmede tjener; men i så fall står han utenfor situasjonen, og det er vel rimeligere i denne skikkelse å se en mann som går foran den hellige vogn, og at det bare er tilfeldig at den ene arm ikke er utført. At vognen er gudevogn, dermed stemmer dens urimelige plass mellem skibene, de mange offergroper og adoranten. På hellige vogner har vi flere eksempler. Særlig merkelig er den som omtales i Tacitus' Germania kap. 10. Her heter det at hellige hvite hester blir opalet i hellige lunder. De blir spent for den hellige vogn. Stammehøvdingen og stammens prest ledsager dem og tar varsel av deres knegg og den støi de gjør. Det er da en slik hellig vogn som vi har for oss her, et eksempel på vognkulten, som vi oftere kan treffe i bronsealderen. Her har den den form at gudene i dyreskikkelse drar vognen. Og på samme måte må vi betrakte vognen i Tacitus' Germania kap. 10. Men den bisarre idé å spenne bukk og hest foran vognen viser at vognkulten ikke oprinnelig kan ha tilhørt den krets hvor gudenes dyr er bukken og hesten. Den må være overført fra en forestillingskrets hvor den har en mere rasjonell form.

Vi har skimtet en sådan forestillingskrets hvor gudene har en sådan skikkelse at deres dyr vilde passe som forspann for vognen. På ristningen fra Klinta på Öland (se fig. 4) fant vi over skibet en sol og under det to hester, og den svarte til ristningen fra Kalleby, hvor der over skibet stod en bukk og forbundet med den en sol, og under det en hest. Her ved Østersjøen finner vi denne form, solen i forbindelse med to hester. Og et slikt hestepar vil passe som forspann for den hellige vogn når vognkulten kom inn som et ledd i religion og kultus. Men det største monument for denne form av vår gudegruppe er den berømte grav på Kivik i Skåne ved kysten av Østersjøen.

Den som har sett Kivikgraven, har sikkert et dypt inntrykk av den gamle fortidslevning og dens omgivelser. Graven ligger i brynet av en herlig ekeskog; man ser derfra vidt utover havet, og nær ved har man

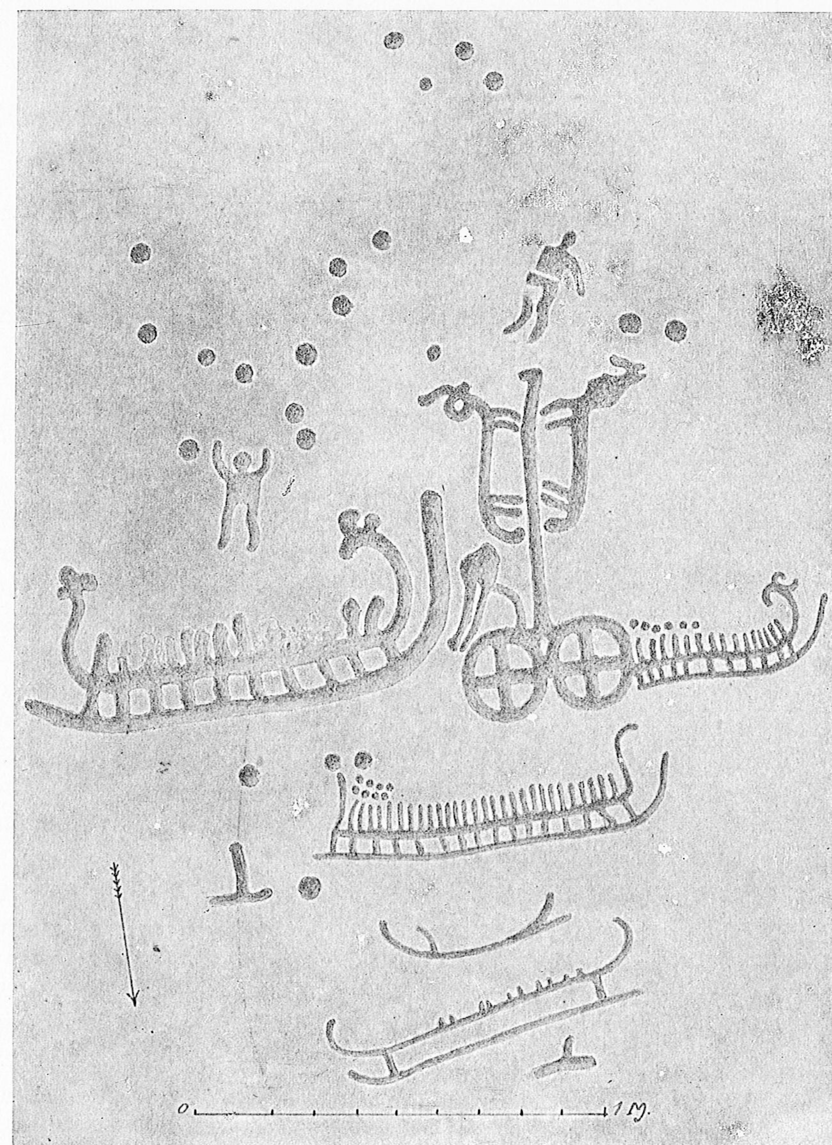


Fig. 84. Ristning fra Björneröd i Tanum.

Kivik landsby, en enetasjes idyll, i de kjente skånske stikkelsbærhaver. Jernbanestasjonen ligger en halv mil borte; da jeg besøkte stedet i 1914, var veien ned til Kivik ikke farbar for automobiler, og i havnen kunde ikke noe dampskib løpe inn. Hester og seil var de eneste befordringsmidler da som for tusen år siden.

Kiviksgraven er et av helleristningenes interessanteste monumenter. Her har vi både billede av bestemte gudetegn og bestemte optrin. Og da

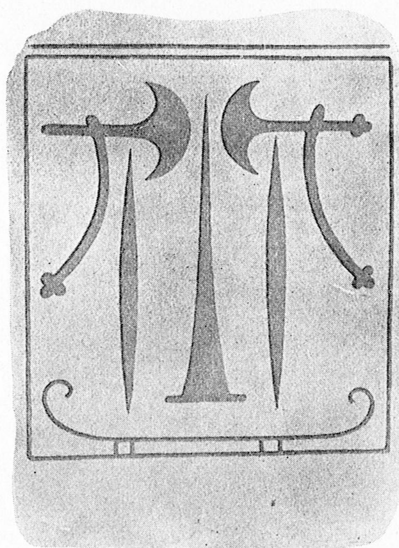


Fig. 85 a. Kivik helle no. 1.

de står på en grav, må vi anta at det er kultoptrin som må høre med til dødsfestens høitideligheter, eller at de på en eller annen måte har forbindelse med den døde som er jordet i graven.

Der er bevart 6 av gravens 8 heller, og bruddstykker av den syvende er gjenfunnet. No. 1 er tapt og kjennes bare fra gamle tegninger. Den har i midten en trekant, på hver side av den en øks og en lang, smal gjenstand som nogen antar er en spydspiss, og under dem et tomt skib. No. 2 har et skib med mannskap; figurene over det er bortslitt. Nordén mener å gjenfinne også linjer av et annet skib; men det er vel neppe sikkert. No. 3 et hestepar, øverst efter hverandre, nederst mot hverandre. No. 4 solhjulet gjentatt to ganger. På gravens andre side er no. 5 bortslitt. No. 6 har to solhjul; men her har solen månens sigd over sig, utstyrt med spiralornamenter. Det er, som tidligere omtalt, min opfatning, mens Nordén holder det for å være billede av økser, ikke månebilleder. Gruppene på no. 3, 4 og 6 er skilt ved eller innrammet i ornamentale bånd. No. 7 og det forsvunne, men delvis gjenfunne no. 8 har billede av optog (fig. 85—89).

Kivikgraven antas nu både av Ekholm og Almgren å måtte henføres til bronsealderens tredje periode, mens man før vilde sette den til begynnelsen av annen periode eller slutningen av første.

Billedene i den første rekke viser en merkelig overensstemmelse med ristningen fra Klinta, hvad allerede dr. Arne gjorde opmerksom på i sin publikasjon av denne ristning. Vi har på Kivik de elementer som finnes på Klintaristningen, både solen, de to hester og skibet. Men på Klinta er de forenet i en gruppe. På Kivik har de fått hver sin helle, skibet no. 2, hestene no. 3, solen no. 4. Påfallende er at billedene av solen og av hestene er gjentatt to ganger. Det samme fant vi var tilfellet med de gamle guddommer, solhjortene på Runohällen, Fossumristningen og Aspebergristningen. Her synes dette også å ha bredt sig til den andre guddom, hesteparet. Ikke nok dermed.

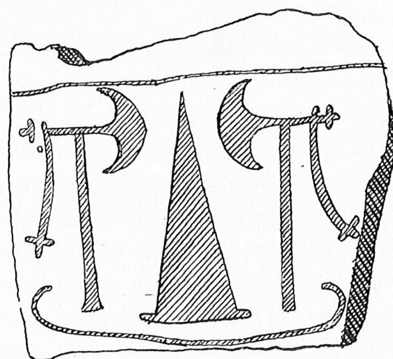


Fig. 85 b. Kivik helle no. 1.

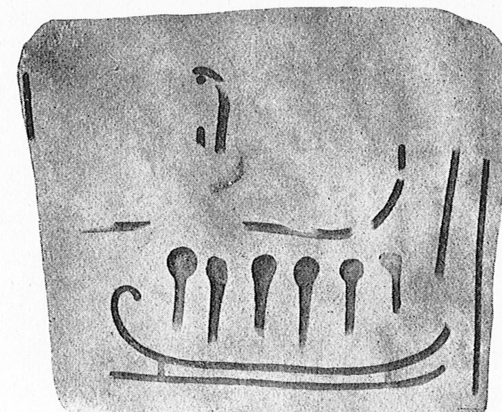


Fig. 86. Kivik helle no. 2.

Hvis Nordén har sett riktig, er der to skib på no. 2, og på no. 1 er der to økser og to spyd. Treffende sier Nordén at det her synes å være regel at alle gode ting er to.

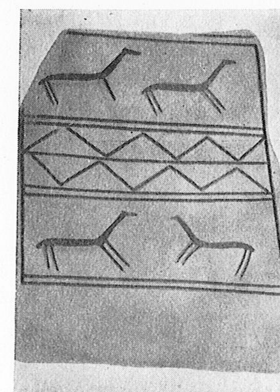
Professor Almgren har gitt et nytt opslag til forklaringen av Kivikgravens billeder ved å sammenstille dem med sarkofagen fra Hagia Triada, det berømte gravmonument fra den minoiske kulturkrets på Kreta. Det har vært en hovedopgave for arkeologene å vise forbindelsen mellem den kretisk-mykenske kultur og vår bronsealder; man forstår at sammenligningen mellem disse to kulturers mest fremtredende gravmonumenter måtte være en særlig lokkende tanke, og billedene synes å stemme overens i store trekk. På Hagia Triada er det som på Kivik gudesymboler, spiraler og solgudens dobbeltøks (fig. 90 a og b), og hovedbilledene på Hagia Triada fremstiller optog og offerscener; slik vil òg billedene på Kivik kunne forklares. Men også enkeltheter stemmer overens. På Hagia Triada bæres det til den døde en båt som har form av en nymåne. Den skal visstnok bringe ham over til den annen verden, og de skib som finnes på Kivik, må betraktes som dødsskib. På Hagia Triada steller kvinner med offerdyrets blod, på Kivik er et billede som må forklares som at kvinneskikkelser står omkring et offerkar. På begge steder leder musikken ved de hellige handlinger. På Hagia Triada er der fløitespiller og citherspiller. På Kivik er der lurblåsere.

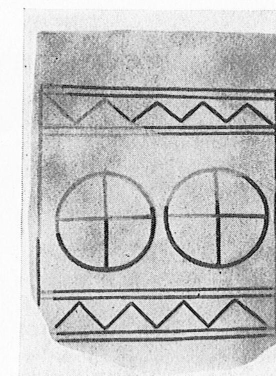
Ved sammenligningen mente Almgren også å kunne løse den gåte som den merkelige trekant i midten av helle no. 1 frembød. På Hagia Triada-sarkofagen stod nemlig tilsvarende figurer, obelisker, hvorpå der var stillet to dobbeltøkser, solgudens våben, over kors, og på dem satt en fugl. Nu fantes det også to økser på Kivikhellen, og i Broocmans beretning om hans undersøkelse av graven i 1764 er forholdet mellem disse økser og de gjenstander som ellers holdes for spyd, angitt så at øksene er ophengt på to master. Her mente da Almgren å gjenfinne både obelisken fra Hagia Triada og det som svarte til de to dobbeltøkser på den; men øksene var skafthulløkser, de var skilt ut og ophengt særskilt på mastetrær. Dog her er det tilfelle at overensstemmelsen mellem de to monumenter er presset mere enn rimelig. Hvis det skulde være slik som Broocman skildrer, måtte de to store økser balansere på temmelig tynne kjepper, og det er et ganske uantagelig forhold. Det er langt rimeligere å opfatte de tynne gjenstander som spyd. Den naturlige forklaring av billedene på denne helle er at her

vises de ting som den døde har fått med sig i graven, hans skib, hans øks og spyd. Og at dette er slik, er så meget mere trolig fordi det blev funnet et tilspisset stykke bronse, rimeligvis restene av en spydspiss, i graven og en øks i et myrhull tett ved den (Nordén: Kiviksgraven och andra fornminnen i Kivikstrakten, s. 9 og s. 14). At der er to økser og to spyd, kan bero på den rituelle reduplikasjon som gjør sig gjeldende ellers på Kivikgraven. Hvis dette er riktig opfattet, kommer vi også til å måtte regne med den merkelige trekant som noget der hører med til den dødes utstyr ved gravlegningen. Her tror jeg det finnes en forklaring som faller tilbake på Almgrens sammenligning med obeliskene fra Hagia Triada. Der sitter fugler på øksene. Nu har vi sett at fugler er billeder av de dødes sjeler, og nettop slike obelisker eller pyramider hørte med til gravutstyret hvor de var ment å danne sete for sjelene. Som slike seter for sjelene forklarer Wilke de pyramideformete stener som ofte forekommer i gravene i Kaukasus, India, Persia, Egypt og Mellemeuropa (se Wilke: Religion der Indogermanen, s. 44 og fig. 52). Det er da en slik pyramide som avbildes her på Kivikhellen som centrum for det hele utstyr den døde har fått med sig i graven. Man må legge merke til at skibet på helle no. 1 er tomt, mens det på no. 2 er bemannet. Det første må betraktes som det virkelige skib som hørte med til den dødes gravutstyr, skibet på den andre hellen er dødsskibet med den døde og dem som har fulgt ham på hans dødsferd.

Man har noget tilsvarende på Hvitlyckeristningen. Der ser man et virkelig optrin like utenfor hånden av den store gravvette. Der hylles den store døde med oprakte hender av seks menn. Men lenger fremme og innunder gravvetten sees dødsferdens bemannete skib.

Dette forekommer mig å være den naturligste forklaring. Men det kan rettes en avgjørende innvending imot den. Skibsgraven hvor den døde er jordet med sitt skib, kjennes bare fra en langt senere tid. Den forekommer ikke i bronsealderen. Visstnok forekommer det her forhold som peker på at død og skib er forestillinger som hører sammen. De gotlandske skibssetninger, stensetninger som omgir graven og har form av et skib, synes således å nå tilbake til bronsealderen. Men noget skib som har fulgt med den døde i hans grav eller er blitt ofret til ham ved graven, forekommer ikke i denne tid. Derfor svikter det arkeologiske grunnlag for den tydning jeg har fremsatt. Ganske visst kunde jeg ville forklare at de gotlandske skibssetninger synes å peke hen på at et virkelig skib har vært ofret til den døde. Og når man ikke finner noget eksempel på dette, kan det bero på at bronsealderens skib var helt av tre, og at dette forgjengelige materiale må antas å være helt brent op eller også hensmuldret. Men jeg vil ikke oprettholde dette standpunkt, da jeg ved et slikt resonnement befinner mig ved den grense som jeg mener en samvittighetsfull forsker ikke bør overskride, nemlig grensen mellem hypotese og prosedyre. Jeg må derfor her gå tilbake til en subsidiær forklaring, nemlig at døds-


87


88

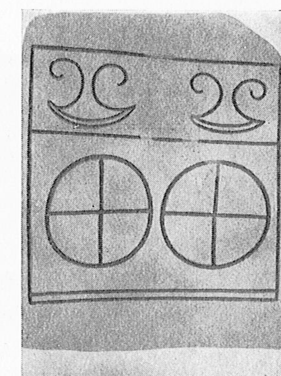

89

Fig. 87. Kivik helle no. 3. Fig. 88. Kivik helle no. 4.
Fig. 89. Kivik helle no. 6.

skibet også på helle no. 1 er en tenkt størrelse, et billede i forestillingen, og ikke et offer som er utført i virkeligheten. Så lenge man ikke har funnet at et skib i bronsealderen er blitt ofret ved gravlegningen, må jeg nøie mig med denne forklaring, selv om jeg betrakter dette som et offer til den arkeologiske forskning.

På den annen side av dødsskibet har vi på to heller i Kivikgraven billedet av hesteparet og solhjulet. Det er de guddommer under hvis beskyttelse dødsskibet er stillet. På Klintaristningen ser vi dem som beskyttende guddommer over og under skibet og forenet med det til én gruppe.

På den annen side av graven er helle no. 5 uten billeder, og no. 6 har solen med månen med sig. Så følger på no. 7 og 8 de billeder som byr de største gåter. Her ser vi optrin som undertiden er liketil dramatisk beveget. De er ganske tydelige i sig selv, men derfor ikke mindre vanskelige å forstå.

De to heller, den bevarte no. 7, og no. 8 hvorav bruddstykker er gjenfunnet, men som ellers kjennes fra gamle tegninger, svarer i meget til hverandre (fig. 91 og 92). Hver av dem har tre rekker billeder, og hver rekke synes å gjengi et bestemt optrin. Og her vet vi at hellene ikke har inneholdt mer enn der er fremstillet, da rammen om det hele er bevart; det er sjelden på helleristningene. I den øverste rekke på no. 7 går der først fire menn; iallfall nogen av dem synes å bære sverd. Så følger en vogn med to hester. De er temmelig skjematisk tegnet og styres av en mann som står på vognen. I den andre rekken står først en oval på skrå, hvorfra der går ut nogen streker, og så er stillet mot hverandre to dyr, som vel er hester; men de er halvt steilende, er tegnet med en fyldigere kropp enn de skjematiske ovenfor og er ved sin phallos kjennelige som hingster. Forrest i den nederste rekke går en mann som løfter noget som

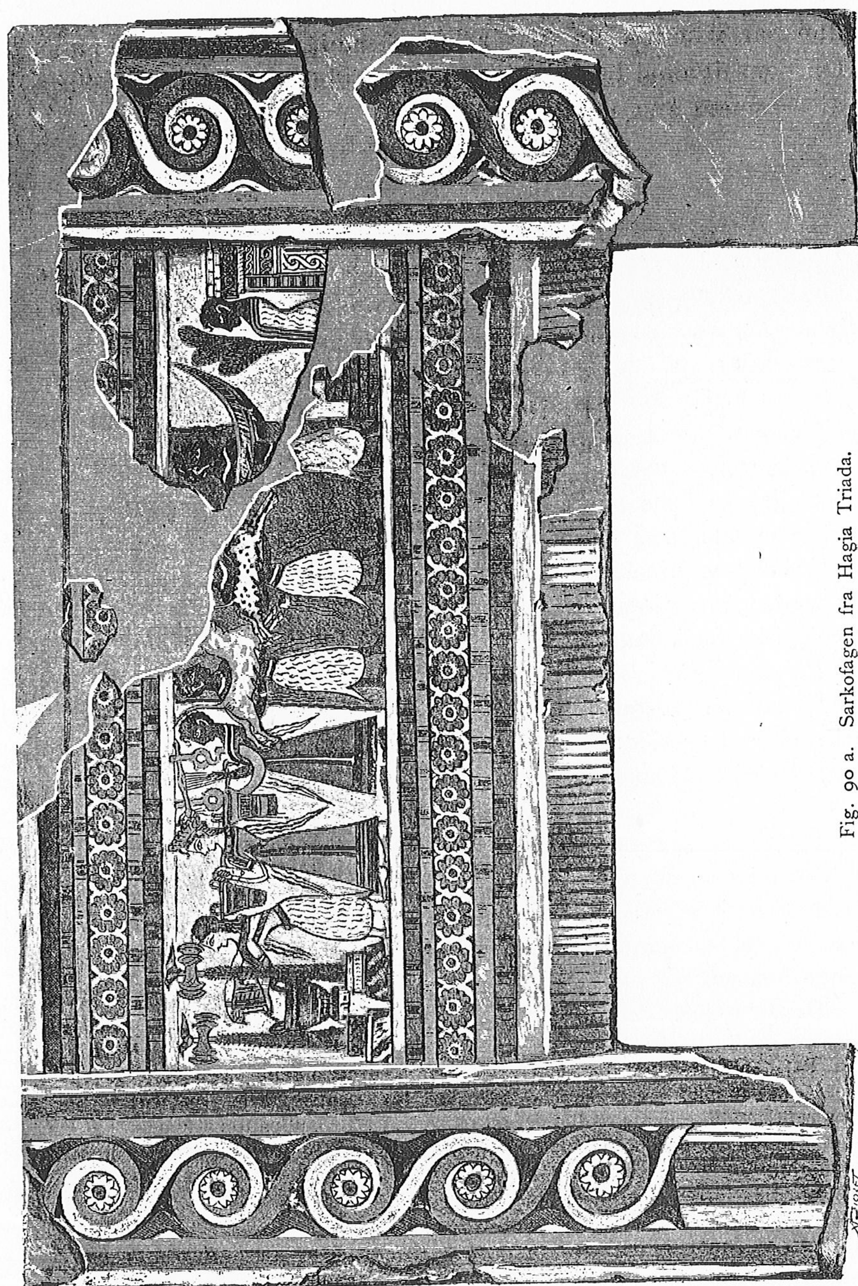


Fig. 90 a. Sarkofagen fra Hagia Triada.

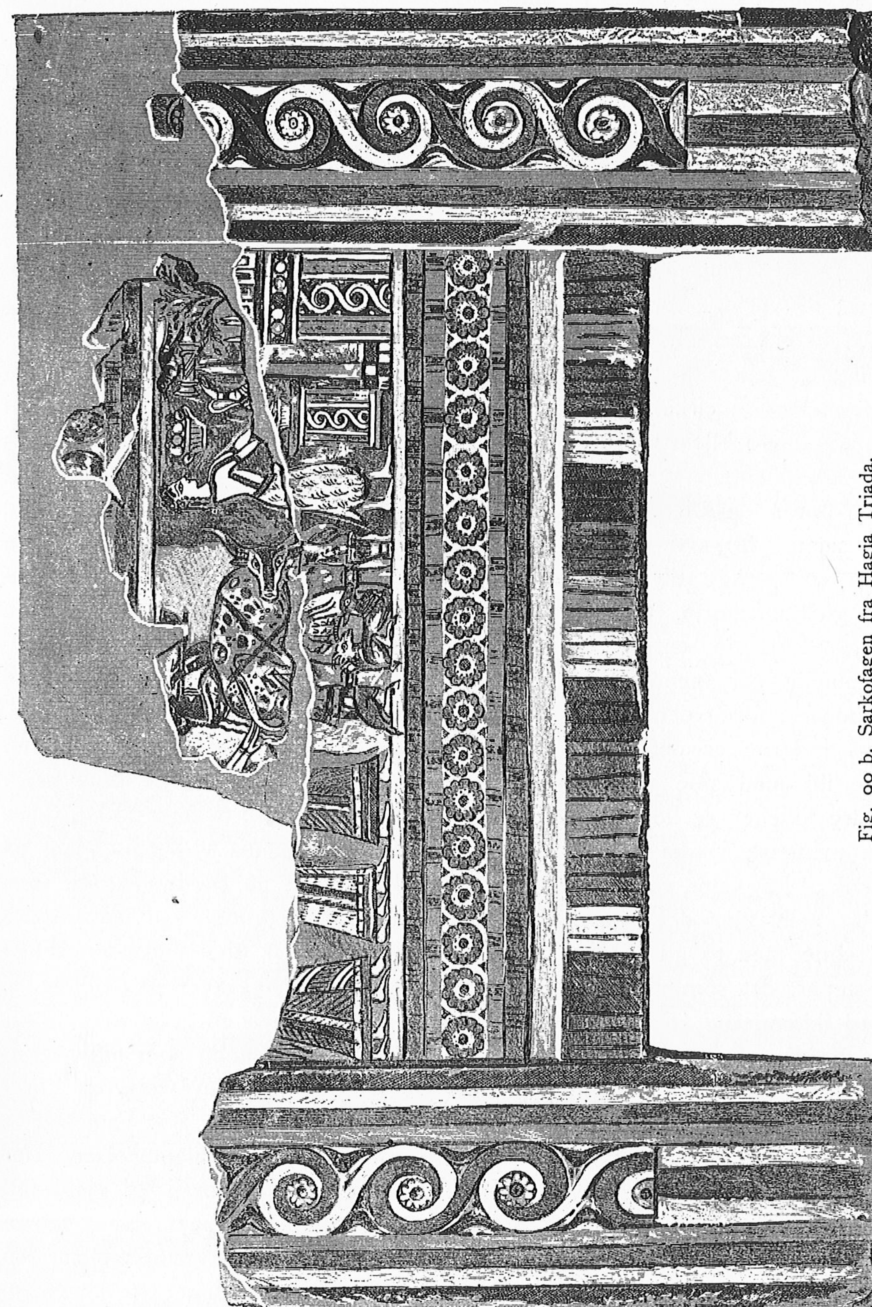
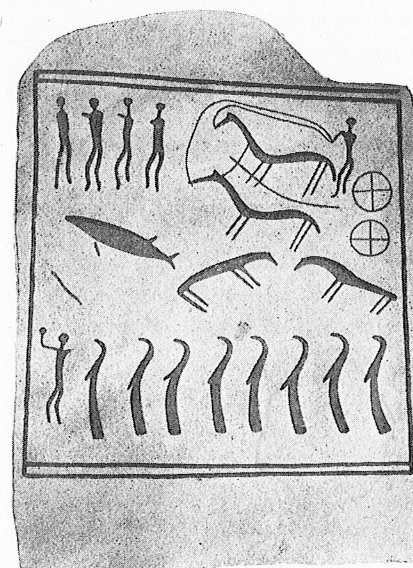
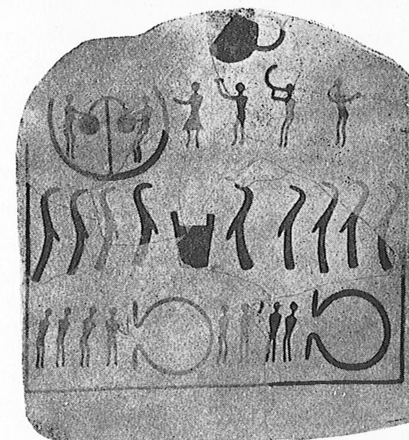


Fig. 90 b. Sarkofagen fra Hagia Triada.

synes å være et instrument, en slags gongong eller noget lignende. Efter ham følger åtte skikkelser. En sammenligning med kvinnen i brudeparet på Stora Hoghem viser at de er aldeles tilsvarende til henne (se fig. 37). Den spiss som skikkelsene øverst løper ut i, har fått Nordén til å tro at de er forklædd som fugler; men den gjenfinnes på Stora Hoghem hos kvinnen, og på samme måte er hodet med sin bedekning avbildet i brudeparet på Varlös. Det må da forestille en hette eller lignende som hører med til tidens kvinnedrakt. De samme figurer forekommer i midtrekken av no. 8, gruppert om en gjenstand som visstnok må antas å være et offerkar, eller, som Almgren heller vil bestemme det, en treså. Her er der ni av dem; til venstre for karet står fire og til høire fem. I den øverste rekke står, omgitt av en stor ring, to menn som steller med en bøile på en stang. Jeg har før forklart dem som ildtennere som borer naueld, omgitt av en magisk cirkel. Man hører fra flere steder at ny ild blev boret ved samarbeide mellem to ynglinger. Det skal være to kyske ynglinger, heter det fra omegnen av Halberstadt. I Bulgaria er det to nakne menn i skogen som borer nauelden. I Sydtyskland skal det være to brødre, eller de skal ha samme fornavn. Kyskhet og nakenhet gjør dem til utvalgte, til dem som er verdige til å utføre en hellig kulthandling. Det gir dem likesom en guddomsglorie. Og det må på forhånd være en harmoni mellem dem. Derfor skal de være brødre eller ha samme navn. Det blir da et guddommelig par mennesker vi har for oss i ildtenderne, og de svarer til hesteparet foran den hellige vogn eller de to hester som skeiet står mellem. Hos inderne er det et guddommelig broderpar, asvinene, som tender den nye ild med sine gyldne gnidetrær. Vi har før sett hvordan dette par i andre billeder er kommet ut av ringen og er vokset op over den. De synes fra mennesker som utfører en kulthandling — slik må vi opfatte dem på Kivik — å være vokset op til guder. Skikkelsene på Bardal har en størrelse som gjør det sannsynlig at de skal forestille guder. Vi har således å regne med to gudebrødre som menneskelig tilsvar til det guddommelige hestepar, det som vi har funnet avbildning av i Kivikgraven på helle no. 3. Ved ildtenderne står en gestikulerende mann, rimeligvis en prest som utfører en besvergelse. Til høire for ham gjenfinner vi mannen som løfter gongongen. Professor Lithberg har forklart mig at det kan være en „harskramla“ eller som det hos oss heter, en „maraskrattel“. Bak ham står to lurblåsere. Den nederste rekke har samme gruppe i to gjentagelser. Der står fire menn, den ene med løftet sverd eller stav foran en gjenstand som har form av en hestesko. I den første står mannen med staven nærmest foran hesteskoens gap, i den siste står to av mennene mellem den og ham. En slik hestesko-lignende gjenstand finnes avbildet på Järrestad, men ikke slik at det gir nogen veiledning til å finne betydningen. Dersom man sammenligner billedene på disse to heller, kan man iaktta en forskjell. På no. 8 står allting stille, øverst mennene i ringen, den gestikulerende prest, mannen med maraskrattelen og lurblåserne. I midtrekken står kvinnene


Fig. 91. Kivik helle no. 7.


Fig. 92. Kivik helle no. 8.

stille på hver side av offerkaret, og i nederste rekke står de fire menn stille foran hesteskoens gap. Men på no. 7 er allting i bevegelse. Selv de to hester på midtgruppen er meget mere bevegelige og levende fremstillet enn de to hester som står mot hverandre på no. 3. Oventil vandrer de fire menn, og vognen kjører fremover. Nedenunder går de åtte kvinneklædde efter lyden av den maraskrattel som mannen holder løftet når han går foran dem. Denne forskjell gjør at man må betrakte hver helle for sig. Ganske visst er personalet på dem vesentlig det samme. De fire menn foran vognen øverst på no. 7 gjenfinnes i to grupperinger nederst på no. 8 foran hesteskoens gap. Kvinnene om offerkaret i midtrekken av no. 8 er de samme som dem der går i rekke nederst på no. 7, skjønt det første sted er der ni av dem, og det annet sted er der åtte, og maraskrattelmannen som går foran dem på no. 7, gjenfinnes oppe ved lurblåserne på no. 8. Det er således tydelig den samme kult som vi har for oss i begge billeder. Men der er to forskjellige festoptrin i den som skildres, eller kanskje to forskjellige fester innen den samme kult, en vandrende på no. 7, en stillestående på no. 8.

De to hester i midtgruppen på no. 7 gjenfinnes ikke på no. 8. Men det lar sig forklare. De kan være ofret, og det er deres blod som offerkaret mellem kvinnene i midtgruppen på no. 8 inneholder. Som centrum i hele no. 8 står da selve blotet, og det er kvinnene som steller med blodet i offerkaret. Slik ser man også kvinner helle blodet op i det store offerkar på Hagia Triada, og vi hører om at det oftere er tilfelle ved offerfester. I Rom blev „oktoberhesten“ ofret og dens blod samlet av vestalinnene og opbevart til næste vår. Strabon forteller om kimbrerne at deres offerprestinner var gamle,

gråhårete koner i kjortler av hamp og underklær av lin og med belter av kobber. De stelte med blodet av offerdyrene og tok varsler av det. En lignende scene er vel den vi har for oss på midtgruppen av no. 8.

Da disse billeder forekommer på en grav, ligger det nærmest i dem å se billedet av optog og offerfester ved selve jordeferden. Så har også professor Almgren forklart dem. Man kan da mene at man i den øverste rekke på no. 7 har den døde på sin vogn. Slik er det visstnok ment ved billedet på kortsiden av sarkofagen fra Hagia Triada. Der er den dødes vogn trukket av griffer, og på den står der to skikkelser (se fig. 63). Og da vil det være naturlig i den underste rekke å se toget av sørgekoner eller menn i sørgekapper, „*pleureurs*". Hesteofferet på no. 8 skulde da være foretatt som offer ved begravelsen. Dette er unektelig en meget tiltalende forklaring.

Men professor Almgren har selv vært opmerksom på at mannen på vognen langt fra synes å forestille nogen død. Han forekommer en å være meget levende. Og om man nok har eksempel på hesteoffer ved jordeferd, synes skikken å bore ny ild, naueld, ikke å forekomme der. Den blev tendt som vern mot en farsott eller ved årets store høitider. Det blir da et spørsmål om vi ikke bør søke til de siste for å finne en forklaring på det som billedene fremstiller. Billedene på no. 7 måtte da sammenlignes med nogen av de årlige prosesjoner, og no. 8 vilde da svare til det store høstoffer, oktoberhestens ofring i Rom og høstblotet ved vinternatt.

Når man skal finne noget tilsvar til det som er fremstillet på helle no. 7, har man da å søke blandt de prosesjoner som ved forskjellige leiligheter vandrer rundt markene, og her har man et tilfelle som til dels svarer til vårt billede. I landsbyen Großen-Gottern i Thüringen blev der inntil 1830-årene holdt et merkelig pinseoptog. Det er skildret av Mannhardt i „Wald- und Feldkulte", s. 440 f. Første pinsedag drog optog med to fanebærere og to plassmestre i spissen. Ungguttene og småguttene hadde utklædd hver en av sine i lindeløv og med en blomsterbukett på hodet; de kalles for Schoßmeier, og de rider først på de beste hester; så følger de voksne gutter til hest og småguttene på kjepphest. Annen pinsedag danser de i sine beste klær på festplassen. Tredje dag er der igjen optog; da spiller også de to Schoßmeier hovedrollen, men nu har de masker for ansiktet, er klædd i fillete kvinneklær, og man kaller dem for „Huren".

Overensstemmelsen mellem denne Mannhardts skildring og vårt billede synes kanskje ikke så stor ved første blikk. Det er nok så at vi på begge steder har to optog, ett med hester og ett med gutter utklædd i kvinneklær. Men i det første optog er der bare to hester på Kivik, mens det i Großen-Gottern er hester over hele toget. Ved det siste optog er det motsatt. I Großen-Gottern optrer bare de to Schoßmeier i kvinneklær, mens vi på Kivik har en rekke kvinneklædde som følger efter mannen med maraskrattelen. Imidlertid har vi her andre former som nærmer sig

til vårt billede. I Altmark klædde ved pinsetid en del gutter sig i kvinneklær og drog i optog, og vi har en efterretning fra 1224 om et pinseoptog ved Liège hvor gamle og unge menn klædde sig i kvinneklær, raket skjegget av sig og opførte gamle leker. Og hvad optoget på første pinsedag angår, hører vi at der var to Schoßmeier som var de egentlige hovedaktører, og de motsvarer de to hester på Kivikbilledet.

I sin bok „Götaälvsområdets fornminnen" har dr. Sarauw hevdet at i bronsealderen brukte man ikke å ride, og professor Almgren slutter sig til denne opfatning. Man husker at i Iliaden kjemper heltene alltid til vogns. Bare i sangen om Dolon, som visstnok er en senere tilføielse, rider Odysevs og Diomedes. Det er da rimelig å føre optogets scene tilbake til den form at de to ryttere har vært to hester foran en vogn, altså til et optog som det med de to hvite hester for den hellige vogn i Tacitus' Germania kap. 10. Og det svarer på det aller nærmeste til vårt billede. Når vi regner med disse varianter, blir likheten mellem de to fester ganske stor. Øverst har vi optoget første pinsedag, rekonstruert i likhet med optoget med de to hester i Germania kap. 10. Nederst har vi tredje pinsedags optog, men slik som det blev feiret i Liège i 1224, hvor gamle og unge menn optrådte i kvinneklær.

Men her skyter sig inn et festoptrin mellem de to festoptog, et optrin som er helt forsvunnet ved pinsefesten i Großen-Gottern. Det er et hesteskei, slik som det ofte omtales i de islandske sagaer. Og hestene er her fremstillet i kropslig fylde og brunst. De steiler mot hverandre. Det hele er meget livfullt tegnet. Det synes som det har fanget kanskje mest interesse i hele festen. Skeiet med de kjempende hester var jo i sagaene alltid en stor begivenhet. Foran hestene står på skrå en oval med streker om. Den er vesentlig uten sidestykke på helleristningene, og bestemt kan jeg ikke forklare hvad den er; men jeg har tenkt mig muligheten av at det kunde være en meget forkrøplet avbildning av skjoldet med grenene om. Forkrøplingen kan skyldes plassmangel; men den kan også skyldes mangel på interesse. For alles tanker har vel vært rettet mot hestekampen som festens egentlige midtpunkt. Forkrøplingen er både gått ut over skjoldet, som er trengt sammen til en oval, og over grenene, som bare er blitt til nogen streker. Antar man denne forklaring, svarer den til det forhold at det står en gren ved siden av de to hester på ristningen fra Klinta, og til at det står en hest ved det maiete skjold på ristningen fra Lilla Arendal. Jeg har der forklart det slik at det er to forskjellige fruktbarhetsguddommer som er blitt forbundet med hverandre. Således kunde det også være her i midtgruppen på Kivik; men i det tilfelle er det maiete skjold forkrøplet til ukjennelighet.

Nordén har ment at denne figur skal forestille en fisk. Og efter utseendet å dømme kan han muligvis ha rett. Men, såvidt jeg vet, forekommer ellers ikke en fisk på bronsealderske helleristninger. Og nogen forklaring på at den her er fremstillet sammen med hesteskeiet, kan jeg ikke gi.

Vi vender oss nu til helle no. 8. Midtrekken har vi tydet som et hesteoffer. Vi har før omtalt at hesteoffer forekommer. Vi har hesteskallen med flintdolk i, som er funnet ved Ystad. Vi så at på Fossum stinget en mann en hest, og vi fant på Tessem en firlinjet båt hvor der stod to hester, og forklarte at de var offerdyr. Rimeligvis holdes dette offer om høsten, og de ofrete hester svarer da til oktoberhestene i Rom. Vi vet at det blev feiret her i Norden en stor blotfest ved vinternatten, i midten av oktober. At det er dette høstens blot som blev feiret her, blir mere sannsynlig ved forbindelsen med billedet i den øverste rekke. Der tendes nemlig ny ild, og det som feires ved at ny ild tendes, er begynnelsen til noget nytt; det vil i årsfestene si fest for et nytt år. Nu regnet de gamle nordboere ikke efter år, men efter vintrer. De sa „ti vintrer gammel", ikke: „ti år gammel", og de regnet årets begynnelse fra vinternatt, da det store høstblot holdtes. Det er da rimelig at det er i denne anledning den nye ild tendes op her. Det er den første akt i høstens festdrama, og den er skildret overmåte dramatisk med sin innkretsning og ved den gestikulerende prest som synger sin besvergelse, mens den ville musikk lyder fra maraskratlen og lurene. Den nederste rekke må vise dramaets slutningsakt. Men da vi ikke vet hvad den store hestesko skal bety, står det hele ganske uforklart for oss; det er så meget ergerligere som akten her er delt i to avdelinger. I den første hever føreren sin stav eller sitt sverd mot hesteskoens gap; men i den siste avdeling er han trådt tilbake og har overlatt de to våbenløse til det. Jeg skulde gjerne ville identifisere disse to med de to ildtendere i ringen i øverste rekke. Det forekommer oftere at de slaver som utfører en kulthandling, bringes til å forsvinne. De slaver som bader gudinnen Nerthus' vogn, blir druknet i sjøen, forteller Tacitus i Germania kap. 40. Uvilkårlig må jeg tenke på det ved vårt billede; men jeg erkjenner at jeg her tenker så temmelig i det blå. Nogen bestemt forklaring av slutningsakten i den nederste rekke kan jeg ikke gi.

Vi har da her på de to heller billede av vårens prosesjoner og høstens fest, hvor naueld tendes, og hvor det store hesteoffer foregår. Det er de fester som feires forat kornet skal gi grøde og buskap trives, *ob frugum eventum*, som det heter om oktoberfesten i Rom. Det er altså efter min opfatning ikke to ledd av samme fest, men to forskjellige fester som her er avbildet, årets to store og betydningsfulle fester. Billedene stemmer ganske godt med det vi kan finne frem fra historiske kilder og folketroen; men det er vel å merke at det hele ligger utenfor dødskultens ramme, og det er dog billeder på en grav. Hvilket forhold kan da disse festbilleder ha til den døde høvding, som er jordet i graven? For å gi svar på det må vi overskue hele rekken av billeder.

I den første rekke (no. 1—4) er det den døde som det handles om. Her vises hans skib og hans våben som han har fått med i graven, og de er gruppert om den pyramide hvor hans sjel skal ha sitt sete. Så ser vi hans dødsskib, og hans dødsferd er overgitt til de to guddomsmakter,

hesteparets guddom og solguddommen. Man har her gjort alt som kunde gjøres for ham. Og hans fremtid må være sikret både for hans legeme i graven og for hans sjel, som er gått til fedrene, som det heter hos Vedaenes indere. Men dermed er han blitt heros og kan øve en heros' velsignende makt for slekten og folket. Derfor viser de ham billede av de fester de feirer for god årsvekst, forat han skal legge sin makt i dem, så de kan bli virksomme. Vi møter da i disse billeder ikke bare gravlegning og dødsferd som vi har sett dem avbildet annetsteds; vi møter også troen på at den gravlagte høvding er blitt en av fedrene, en folkets heros, som kan skjenke folket sin nåde og legge makt i dets kultus, og hans makt og hans nåde skal holde sig fremover så lenge disse billeder viser sig for ham.

9. Ristningen fra Backa Utmark.

Vi har sett forskjellen mellem gudekretsen i Bohuslen og gudekretsen i Skåne. På begge steder har vi sol og måne, som i Bohuslen utvikler sig i menneskeskikkelse til solguden og hans lille svenn; men den andre guddom representeres i Bohuslen av en hest og i Skåne av et hestepar. Og i Skåne hører vognkulten, de to hester foran den hellige vogn, med i den naturlige forbindelse som gudene står i til kulten. Men når denne vognkult kommer inn i Bohuslen og skal tilpasses til det gudesett vi har der, fører det til det urimelige resultat som vi så på ristningen fra Björneröd, hvor gudenes dyr, bukk og hest, spennes foran vognen. Imidlertid kan vi i Bohuslen følge utviklingen av forholdet mellem den ene hest og hesteparet et skritt videre. På en ristning har vi nemlig både de almindelige tre guder, som vi så ofte har truffet i Bohuslen, og sammen med dem også de to hester. Det er på ristningen fra Backa Utmark i Brastad (fig. 93).

Den ligger oppe i skogbrynet. Man ser fra stedet utover dalen og dens kirke. Der står en enkel, stor stenblokk fast i jorden, og dens overflate har en saktelig helling; den er som skapt for en helleristning.

Den ristning som finnes her, hører til de yngre blandt ristningene. På min forespørsel har dr. G. Hallström uttalt sig for at den skriver sig fra yngre bronsealder. Det er en av de interessanteste, mangfoldigste og mest livfulle blandt helleristningene, og alle figurer på den er i sig selv meget tydelige. Men skikkelsene er ofte så fantastisk formet at man ikke kan si hvad de betyr, og den hele ristning er så komplisert at usikkerheten blir ennu større. Imidlertid har vi fra denne ristning hentet flere grupper som vi har kunnet bestemme, og vi skal nu overskue ristningen i dens helhet, iallfall det vesentlige av den, forsåvidt den frembyr en mulighet for en tydning.

Klarest er ristningens øverste del. Den domineres av to svære repslyngninger, som er uten sidestykke på helleristningene. Om disse, har vi sett, står våre tre guder, nederst guden med de store hender, til venstre

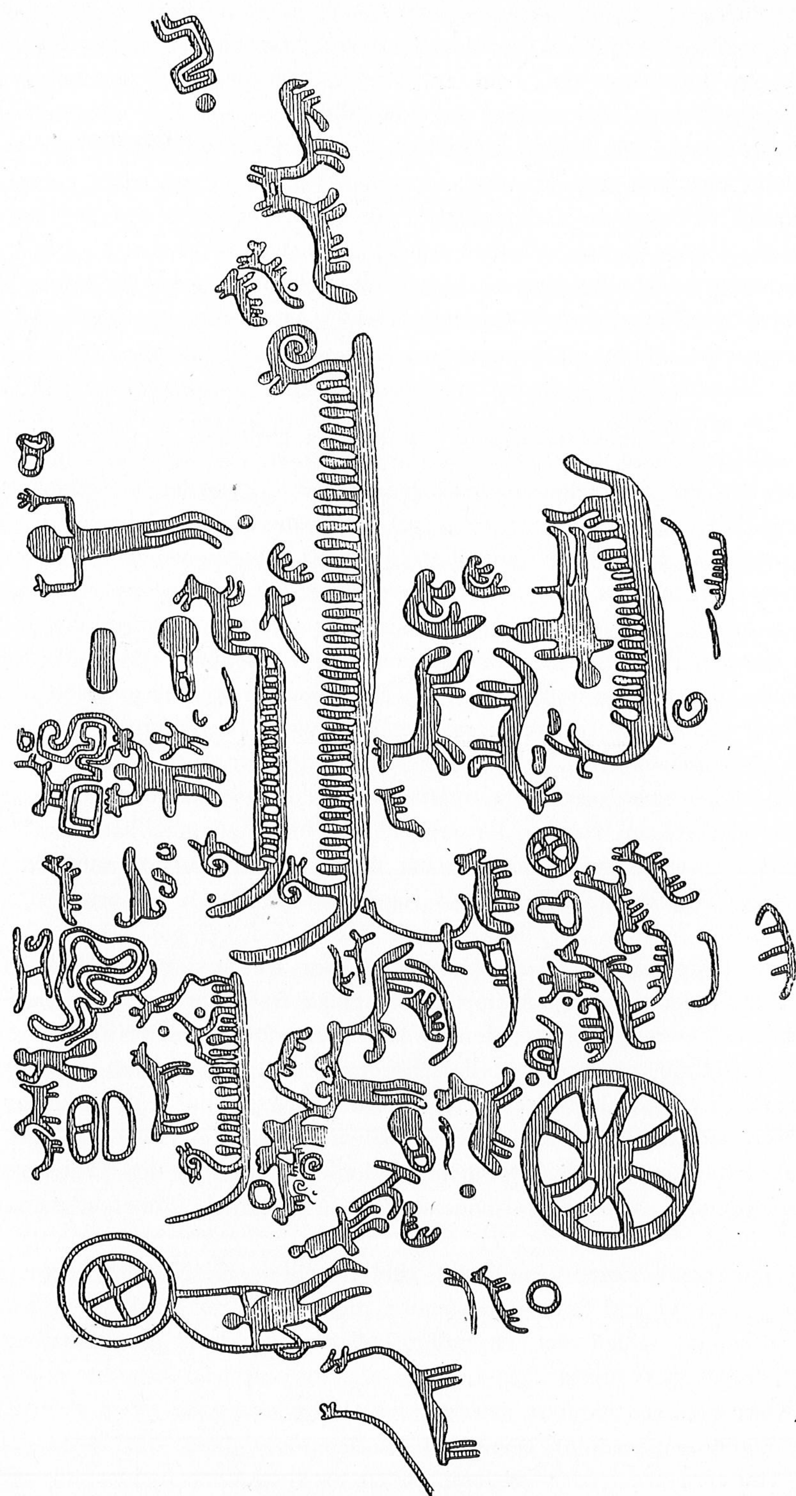


Fig. 93. Backa, Brastad.

den enarmete solgudens svenn; skikkelsen til høire er ganske ubetegnet, men må være solguden selv. Nede ved guden med de store hender står en mann med løftede armer, en adorant. Til venstre for denne gruppe er en annen gruppe, som vi tidligere har bestemt. Over et par såler står en hane og en hund og under dem en hest, de kjente offerdyr. Mulig kan vi også her finne tegn til et menneskeoffer. Under repslyngningen står to mindre skib, og over bakstavnen av det første av disse, det til venstre, er der en mann som er innviklet i repslyngningen. Det som her fremstilles, kan mulig være offer ved hengning, som oftere omtales. Man kan herav se at repslyngningene må spille en overordentlig viktig rolle i det som skildres. De er omgitt av gudene. Ved siden av dem er billeder av det fullkomne dyreoffer, og til dem synes også menneskeoffer å være knyttet. Disse repslyngninger må da være ganske særlig hellige.

I sagaene og lovene omtales *vébǫnd*, helligdomsbånd. Det er de bånd hvormed tingforsamlingen var omgitt. Blev de brutt, var tingets hellighet forstyrret. *Vébǫnd'*enes makt tror jeg fremgår av et vers i *Sigrdrífumál*:

Maalruner kjend,
vil du, mand dig ei
skal lønne harm med hevn;
dem du vinder,
dem du vikler,
dem du snor alle sammen
der paa thinge,
hvor thingmænd skal
fare til fuldtallig dom.
(G. A. Gjessings oversettelse.)

Såvidt jeg forstår dette sted, er det meningen at målrunene skal skrives på selve *vébǫnd'*ene som bindes rundt om det sted hvor tinget blir holdt. Når runene er satt på *vébǫnd'*et, får de sin fulle, magiske makt, så da er man trygg for hevn. Et ennu sterkere inntrykk av *vébǫnd'*ets hellighet får man av Tacitus' beretning om det store ting i Semnonerskogen. Det innledes med et menneskeoffer, og ingen av tingmennene tør komme dit uten i lenker. Om de faller, våger de ikke reise sig og stå op. De må rulle sig fremover på jorden. Der hersker guden over alle ting. Alt annet er ham underkastet og hørig. Disse tingmennenes lenker må være det samme som *vébǫnd'*ene. Mulig er det en misforståelse av Tacitus eller hans kilde at hver enkelt kommer i lenker til tinget. Men selv gjennem misforståelsen kan vi opfatte den hellige age som der her er over *vébǫnd'*et. Og om vi opfatter repslyngningene på vår ristning som *vébǫnd*, kan vi forstå at de er tegn for selve tinget. De tre guder står vakt om dem; det viser deres hellighet. Og påfallende er den mann som er innviklet i repslyngningen til venstre. Det svarer til Tacitus' skildring at man begynte tinget med offentlig å drepe en mann.

I rekken nedenfor er hovedfiguren et stort skib. Til venstre om det står atter vår gudegruppe fra Bohuslen. Den store gud hever solhjulet,

omgitt av en ring på to stenger, og har sin lille svenn ved siden av sig. Her er svennen armløs. På den andre siden av en såle og nogen uforståelige tegn står en stor mann hvis armer løper ut i hester, altså hesteguden. Det er mulig at det øverste av dyrene ikke er en hest, men en hund.[1] Vi har sett at hester og hunder forekommer sammen som offer, og vi har også funnet hest og hund sammen som tegn for denne guddom, motsvarende bukken og hjulet, solgudens tegn på ristningen fra Backa (vårt billede fig. 3). Nu er det interessant at på skibets høire side står billede av to hester som bites. Det er det hesteskei som vi har møtt på Kivik i midtrekken av helle no. 7. Der stod hestene steilende og ferdige til å fare mot hverandre; her ser vi dem i full aksjon. Over dem og i mindre skala står to dyr, som mulig kan være hest og bukk. Hvis det er så, vilde vi her ha sammen de bohuslenske gudedyr og det hestepar som vi kjenner fra Kivik, og som her viser sig i rituell kamp med hverandre.

Lenger nede treffer vi de to hester igjen. Men her er de stillet med benene mot hverandre, slik at den underste har benene i været. Vi har hatt eksempel på en lignende motstilling. På Rylandsristningen var solguden og hans svenn stillet med hodene mot hverandre, og vi fant her forklaringen ved at det var sol og måne, og at de således kunde opfattes som vekslingsguder; de var motsatte som dag og natt. Her kunde man anta at vekslingen mellem de to hester var slik at de undertiden møttes, som øverst, men ellers vekslet, og det kunde stemme med at de på Kivikgraven no. 3 forekom i to varianter, øverst efter hverandre, nederst stillet mot hverandre. Men her kan være en annen forklaring, og den tror jeg bør foretrekkes. Den nederste hest med benene i været kan være ment å være død og den andre levende. Dette er kjent fra kultskikker med hestespannet. I Rom blev ved oktoberfesten den seirende vogns høire hest ofret, den venstre fikk leve. Der finnes et par nordiske billeder som kan tyde på at en lignende skikk har vært brukt i Norden. Det ene er en helleristning, men den er av meget senere datum enn de helleristninger vi arbeider med. Den finnes på Örsta i Uppland. Her har vi et skib, og over det står to hester vendt mot hverandre. Den venstre er forspent for en liten tohjulet vogn. Men tegningen av disse hester tyder på at gruppen må henføres til den yngre jernalders tid. Selvfølgelig må det forståes slik at begge hester har vært forspent for vognen, men at den høire er løst fra den. For til en slik vogn hører jo et forspann av to hester (fig. 94). Det andre billede tilhører vikingetiden, det er en lett utført ristning på en tilje i Osebergskibet (fig. 95). Her har vi det samme motiv. Over et skib står to hester mot hverandre. Men i bringen på hesten til venstre sitter en pil, og over den står et dyr som av nogen opfattes som en ulv, av andre som en hund. Meningen må jo være at den ene hest er drept. Pil og bue er, som vi har sett, elverskuddvettens våben, og, som vi skal se, er denne vette i Norden blitt til en vintervette, og hans dyr er ulven. Hesten er altså drept av vintervetten. Det vil rimeligvis si at hesten er

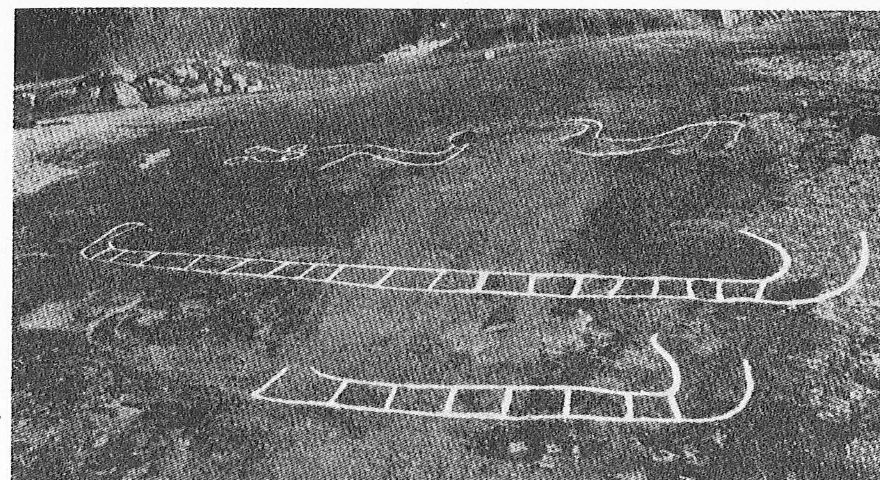


Fig. 94. Ristning ved Örsta.

ofret til den vinter som nærmer sig. Det blir da et høstoffer som her er fremstillet. Den pile-rammete hest svarer til oktoberhesten. Men tilsvaret til ristningen på Örsta er så tydelig at også denne ristning må antas å fremstille det samme motiv, skjønt det ikke er uttrykt. Den hest som svarer til den pilerammete på Osebergtiljen, står på Örstaristningen spent for vognen. I det må vi se et tegn på at det er denne hest som skal bli ofret. På ristningen fra Backa Utmark er dette uttrykt på en annen måte. Den ofrete hest er her fremstillet med benene i været. Derved betegnes at den er død, mens den annen, normalt fremstilte hest er levende. Den ene av hesteparet er altså ofret, slik som oktoberhesten blev det i Rom. Vi har således her på ristningen billede både av hesteskei og hesteoffer som på Kivik; men der blev begge hester ofret, såvidt vi kan forstå. Når her bare den ene av hesteparet ofres, stemmer det med oktoberhestene i Rom og med de senere billeder; billedet på Osebergtiljen synes å antyde at der er tale om et høstoffer, billedet på Örstaristningen antyder en forbindelse mellem det og vognkulten, svarende til at i Rom den seirende vogns høire hest blev ofret.

Under det store skib er der to figurer, som vel må opfattes som grener. De minner til dels om den gren som står ved hodet på den store kvinneskikkelse på ristningen fra Bjørngård i Hegre, men de er mere komplisert. Under dem sees over et skib en liggende mann. Fra hans bryst stiger noget op, men hvad dette noget er, er ikke lett å bestemme. Professor Almgren holder det for en kvinneskikkelse og sammenligner det med den kvinne som på Hvitlyckeristningen steller sin manns lik. At mannen skal forestille en død, er visstnok utenfor all tvil. Professor Edv. Lehmann anser det for å være et kvinnebryst og vil i mannen se en tvekjønnet gud. Den mest naturlige forklaring synes mig at det skal være et barn i svøp;



Fig. 95. Tilje fra Osebergskibet.

men det er i så fall den eneste gang vi har funnet et spebarn fremstillet på helleristningene. Når det reiser sig fra den dødes bryst, må det bety at det opstår fra ham, og man kan da i billedet se en fremstilling av at det gamle års gud dør, men en nyfødt gud opstår. Det er en tanke som synes å svare til den forestilling som var knyttet til oktoberhestens ofring, dens blod blev jo bevart til næste vår av vestalinnene.

I denne ristning møtes to forskjellige retninger, føier sig efter hverandre og når derved en høiere utvikling. Hesteguden forsones med det guddommelige hestepar. På den ene side blir det slik at den ene gud fører to hester. Menneskeskikkelsen vokser op over sitt dyre-attributt. På den annen side skilles hesteparet slik at den ene hest får leve og den annen blir ofret. Og ut fra dette forhold ser vi spire frem tanken om død og opstandelse innenfor en guddoms tilværelse. Det er det siste punkt vi kan iaktta i den religiøse utvikling på helleristningene.

II. Arkeologiske og mytologiske forbindelser og utsyn.

1. De store guder.

I det foregående har vi latt helleristningene tale selv og forklart helleristninger ved helleristninger. Vi har fulgt skikkelsene fra variant til variant og således kommet inn i en forestillingskrets. Bare i nødsfall har vi tydd til annet billedmateriale eller til sammenligning med hvad vi kjenner fra gudelære og folketro. Men nu må vi ta op undersøkelsen av disse videre forbindelser. Vi må undersøke hvilken tilknytning de billedtyper vi har funnet på helleristningene, har i det arkeologiske materiale fra andre tider og andre steder. Og vi må se hvordan vår antagelse om gudeskikkelser og gudegrupper stemmer med hvad kildene forteller om de germanske folks religion, og hvilken forbindelse de har med andre indogermanske folks guder.

Til dette er opgaven begrenset. Jeg kommer således til å gå den motsatte vei av hvad professor Almgren har gjort i sin bok „Hällristningar och kultbruk". Han søker over den kretisk-mykenske kultur tilbake til det gamle Egypt og dets religion. Jeg kjenner altfor lite til denne til at jeg skulde våge å følge ham her. Min vei går nedefter, og jeg søker å bestemme de resultater jeg har funnet på helleristningene, ved å finne deres forbindelse med senere og mere kjente størrelser, dels av arkeologisk, dels av mytologisk art. På den måte håper jeg å kunne stille de gudegrupper jeg har funnet på helleristningene, inn i et historisk perspektiv, og hvis de kombinasjoner som jeg her har gjort, er riktige, vil det vise sig i at både helleristningene forklares ved de senere størrelser, og at der fra helleristningene faller et sikrere lys over disse enn man kan si det hittil er falt.

Vi har her nådd til å kunne skjelne mellem tre lag av guder. Alle disse tre lag har en guddom for solen og en for jorden (en moderguddom). I det eldste lag har disse guddommer dyreskikkelser; solens dyr er hjorten og moderguddommens svinet. Det andre lag har andre dyr. Her er solens dyr en bukk. Moderguddommen trer tilbake, og hennes dyr er her en fugl, men arten varierer. På Aspeberget er det en hane, på Bjørngård en svane eller en gås. Og nu fremtrer som nytt ledd i gruppen, som dens andre pol, en ny guddom, hvis dyr er en hest. Dette er det mest fremtredende lag. Her kan vi gjennem en rekke varianter se hvordan menneskeformen sprenger dyreformen. Endelig kan vi se at vognkulten trer inn i religionen. I Skåne kommer den ganske naturlig; hesteguddommens representant blir her av sig selv til et hestepar, det hestepar som drar den hellige vogn. I Bohuslen derimot har vi sett at denne inntrengen av vognkulten har hatt sin krise og vanskelig har kunnet tilpasses til de herskende

guders dyr, bukken og hesten; men endelig har den dog fremtvunget hesteparet som variant av hesteguden. Men dette er — som vi siden skal se — bare innledningen til vognkultens makt og betydning.

Vi begynner våre undersøkelser med hovedgruppen, gudene på Aspeberget. Her fant vi en sluttet krets av mannlige guder, solguden og hans lille svenn og guden med de store hender. De representerte to guddommer, hvis dyr var bukk og hest, og de hadde som sine tegn hjul og ring. Solgudens våben var hammeren; guden med de store hender var oprinnelig våbenløs, siden førte han spyd eller øks, spydet som krigsgud, øksen som fruktbarhetsgud; men de var påviselig tilføiet senere. Det er denne gruppe vår undersøkelse særlig gjelder, mens moderguddommen står i bakgrunnen. Det vil bare falle streiflys over henne og hennes attributter, hennes fugl, hennes båt og skjoldet med grenene om, som hun er knyttet til. Skjoldet synes å svinne, og hun optrer med grenen som sitt attributt. Vi går da over til solguden og hans svenn og guden med de store hender.

Det mest brennende spørsmål her er om vi kan finne forbindelse mellem dem og nogen av de senere nordiske guder. Hvis det kan finnes, har vi en forbindelseslinje som når fra bronsealderen og ned til vikingetiden, for det er fra vikingetiden vi kjenner de nordiske guder. Og her kan vi alt på forhånd si at vi har funnet størrelser som viser frem til nogen av de guder vi kjenner. Vi har sett at solguden fører hammeren, og at hans dyr er bukken. Det er trekk som uimotsigelig peker frem mot vikingetidens Tor. Også den annen hovedgud kan vi forfølge videre. Hans dyr er hesten, og han viser således frem til den nordiske hestegud, Frøy. Også et annet trekk ved denne gud peker i samme retning. Det er hans store phallos. Ganske visst forekommer også solguden i sterkt phallisk skikkelse, men vi har sett at hos hesteguden er phallos'en utskilt som attributt og kan sammen med ringen være representant for guddommen. Nu vet vi fra Adam av Bremens skildring at i Uppsala var Frøy fremstillet *cum ingenti priapo*, så dette trekk stemmer overens hos begge guder. Og fra jernalderen er der funnet en liten figur som er utstyrt på samme måte, og som visstnok må opfattes som et Frøy-billede (fig. 96).

I den videre undersøkelse er vi så heldige for solgudens vedkommende å kunne støtte oss på Montelius' berømte avhandling: „Solgudens yxa och Tors hammare." Montelius har her villet påvise at den kretisk-mykenske solguds dobbeltøks svarer til Tors hammer, og at Tor følgelig er en oprinnelig solgud, og han fulgte denne skikkelses optreden hos forskjellige folk innen vår folkestamme og i billedmaterialet ned gjennem tidene. Indernes gud Indra førte en „vigg" eller en øks, han kjører med kjerre, og gode grunner taler for at den efter den eldste forestilling blev trukket av bukker som Tors kjerre. På en mynt fra Tarsos treffer vi et gudebillede med lyn og dobbeltøks, guden står på ryggen av en løve. Slik står den romerske Jupiter Dolichenus med sin dobbeltøks på ryggen av en tyr. Fra Mykene har vi et tyrehode med gudens dobbeltøks mellem hornene og

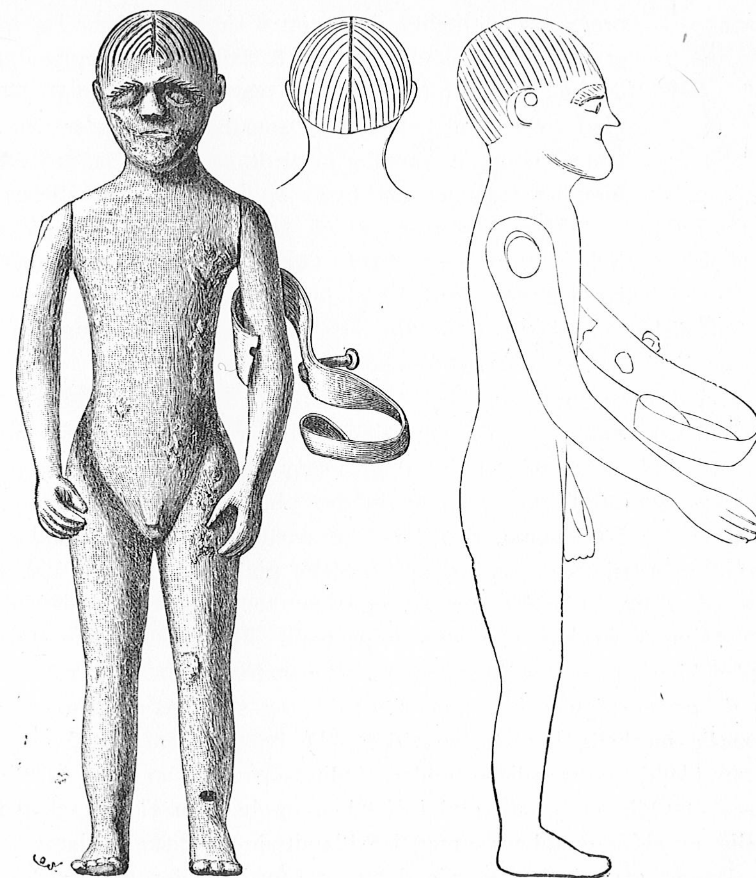


Fig. 96. Frøy. Figur fra jernalderen.

solrosetten i pannen. En mynt fra Elis, hvor Zeus hadde sitt store tempel i Olympia, har på fremsiden Zeus' hode og på baksiden tre hammere i krets. Gallernes tordengud Tanaros eller Taranis førte hammer. De slaviske folks tordengud Perun, lithauernes Perkunas, letternes Perkuns, avbildes med en flintøks i hånden; til ham var eken helliget, som den var helliget til Zeus hos grekerne. I Norden forekommer ravperler i form av dobbeltøks og hammere av rav, som sikkerlig har vært benyttet til rituelt bruk. Vi nærmer oss her til Tors hammer, og Montelius innfører her den knelende mann fra Kjøbenhavns museum, han som er utstyrt med hornet hjelm, og som har hatt en hammer i hånden da figuren blev funnet; og professor Montelius førte sin undersøkelse frem til lappenes Tor, som fører to hammere, mens den nordiske Tor bare har en hammer. På billede fra en lappisk runebom som Montelius viste, hadde skikkelsen om hodet noget som kunde tydes som en strålekrans (fig. 97). — Fra vårt materiale kan vi tilføie billedet av ristningen fra Solberg, hvor mannen har både hammer og solhjul (se fig. 17). Den vil på avgjørende måte gi vidnesbyrd for at



Fig. 97. Gudebillede fra Lappland.

professor Montelius har rett i sin antagelse. Da jeg under et besøk i Stockholm 1918 kunde irettelegge billede av denne helleristning for professor Montelius, var han meget glad over den bestyrkelse som hans antagelse derved fikk. Hans mening er nemlig bestridt, særlig av danske arkeologer. Men den stemmer med hvad jeg har funnet på helleristningene.

Men jeg tror at vi kan komme saken på nærmere hold. Professor Axel Olrik har i en avhandling om lappisk og nordisk gudetro hevdet at lappenes lån fra den nordiske gudelære er eldre enn vikingetiden, hvorfra vi kjenner den, og han har her pekt på en bestemt gruppe. I 1688 stod en lapp for svensk prosterett og bekjente at han dyrket tre guder, som var hans fedrene guder, Tor og Tors tjener eller engel og Verdens mann eller Verdens gud. Han vilde ikke opgi troen på disse sine guder, og derfor blev han henrettet; det var en tid som brukte skarpe midler. Av disse guder er Verdens mann, den lappiske fruktbarhetsgud Waralden Olmay, gjengitt i svensk oversettelse, og Verdens gud er *Veraldar Goð*, svearnes navn på Frøy. Tor kjenner vi, og Tor har flere tjenere, Loke, Tjalve, og i *Hýmiskviða* har han som følgesvenn Tyr. De enkelte størrelser er således kjent, men den hele gruppe er oss fremmed. Den må være eldre enn de gudegrupper vi kjenner fra Edda og sagaene og Snorre. Og den er særlig merkelig ved det som den ikke inneholder. Her finnes ikke den største blandt de nordiske guder, Odin; men det er nu påvist av mytologene at Odin er en ny gud i Norden, og her har vi en gudegruppe som tydelig er eldre enn hans optagelse blandt de nordiske guder.

Denne gruppe har særlig interesse for oss, for den er åpenbart aldeles tilsvarende til den gudegruppe vi har funnet på Aspeberget; det er aldeles den samme gruppe på to og en halv gud, to hovedguder og en undergud. Og størrelsene kan identifiseres. Tor er som vist solguden, vi har hans tjener, hans lille følgesvenn, og vi har den gud som vi har ment å finne igjen i hesteguden Frøy. Vi skal ikke feste oss ved navnene; skikkelsene er åpenbart eldre enn sine navn. Navnet Tor, Thonarar, setter mytologer i forbindelse med det keltiske Tanaros eller Taranis. Men hammerguden er eldre enn sitt navn. Han gjenfinnes på helleristningene. Ja, det ser ut som vi her har et eldre lag betegnelser for oss i navn som Verdens Gud og Tors tjener. De er betegnelser som man heller er fristet til å kalle for ikke-navn enn for navn, visstnok en slags gammel tabubetegnelse for gudene. Navnet Tor kan her være kommet inn som nytt. Men realiteten bak disse navn er fullstendig kongruent med vår gudegruppe fra Aspeberget.

Jeg gikk så videre og opsøkte deres billeder på lappiske runebommer. I professor Friis' „Lappisk Mythologi" er der avbildet en rekke runebommer. Her søkte jeg billeder av Tor og hans tjener og av Waralden Olmay. Det var ikke liketil å finne billeder hvorav man kunde få en håndgripelig forestilling om deres utseende. Men det viste sig at de

var tydeligst på de eldste gjengivelser. Her fant jeg da de billeder som kunde tjene til utgangspunkt.

Jeg begynner med Waralden Olmay. Av ham har vi på to gamle runebommer to billeder som avviker noget fra hverandre. I Nærømanuskriptet fra omkring 1720 har han i høire hånd en hakke og på venstre side en krum strek med takker, som skal forestille et renhorn, efter oplysninger i den beskrivende tekst (fig. 98). Dette renhorn ser vi tydeligere på et eldre billede fra Rudbecks Atlantica omkring 1670. Dette billede er imidlertid bare et strekskjema. Her er skikkelsens ene hånd omdannet til et renhorn, og på den annen side står det bare et lite kors istedenfor den hakke han holder i Nærømanuskriptet. Tar vi nu, for å bruke et naturvidenskapelig uttrykk, en interferens av disse to billeder, får vi at han i den ene hånd holder et redskap, oprinnelig vel et våben, og at den andre hånd er omdannet til et renhorn (fig. 99). Og opfatter vi det slik, svarer billedet trekk for trekk til gudebilledet fra Flyhof, skjønt der mellem dem ligger minst 2500 år (fig. 100). Guden på Flyhofsristningen holder en øks i sin venstre hånd, og den høire er opadvendt med meget lange og meget sprikende fingrer. Øksen hos Flyhofsmannen er blitt til en hakke hos den lappiske Verdens mann. Og hånden med de lange, sprikende fingrer er tørket inn til renhorn hos den lappiske Verdens mann, den var på god vei til det hos Flyhofsmannen.

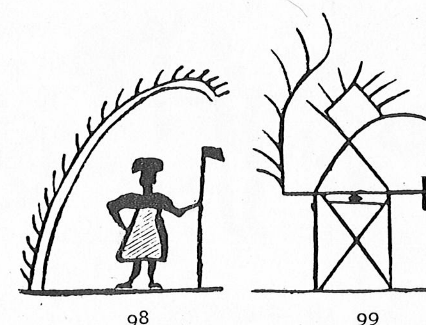
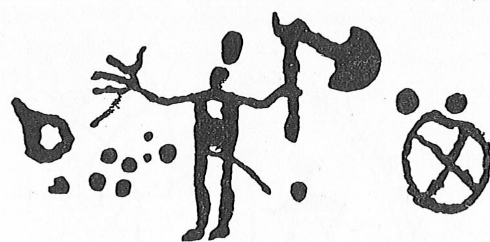
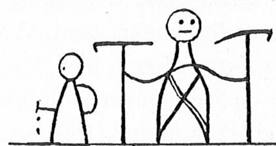


Fig. 98—99. Lappernes Verdens Gud. 98 efter Nærømanuskriptet, 99 efter Rudbecks Atlantica.

Imidlertid, denne lappiske Verdens gud er forskjellig i sin ytre form fra den nordiske Frøy. Frøy var våbenløs; han har skjenket bort sitt sverd, og han drepte Bele med bare hender eller med hjortehorn, forteller Snorre. Disse hjorte-horn svarer tydelig til det renhorn vi har hos den lappiske Verdens mann. I disse Snorres efterretninger om den våbenløse Frøy kan vi da se omdannelsesprosessen. De bare hender hos Frøy må da være av den samme art som renhornet hos den lappiske Verdens mann er opstått av. Med andre ord: denne våbenløse Frøy viser klarlig tilbake til vår „Gud med de store hender" på helleristningene. Og vi har på helleristningene sett at denne var den oprinnelige form, øksemannen en senere variant. Vi ser da at myten om det bortskjenkede sverd bare er en forklaring av et allerede eksisterende billede. Frøys sverd kan settes ut av spillet. Og det samme kan vi gjøre med hans motstander Bele. Det kan for den saks skyld godt være, som nogen har villet, at denne Bele skulde stamme fra Bibelens uhyre Belial. Vi har på helleristningene funnet både den lappiske og den nordiske form av denne gud med de store hender, og på helleristningene er de bare to varianter av samme størrelse.





100 101

Fig. 100. Ristning fra Flyhof, Kinnekulle. Fig. 101. Fra Rudbecks Atlantica.

Lappenes Tor (Horagalles — Torekarl) fører to hammere, som vi har sett på Montelius' billede av skikkelsen, „en slegge i den ene hånd og en krysshammer i den andre" står der i den beskrivende tekst til Nærømanuskriptet. Disse hammere stemmer ikke overens med vikingetidens Tor. Han har bare sin ene hammer, sin Mjølner, „knuseren". Som noget enestående nevner Olrik de to svære Torshammere av malm som den danske prins Magnus den sterke bortslepte fra en ø ved Sverige til stor krenkelse for alle svensker, kristne så vel som hedninger. På en runebom som er avbildet i Rudbecks Atlantica, finnes billede av både Tor og hans tjener (fig. 101). Tor har her to hammere. Hans lille tjener har bare en arm, men han har også fått sin hammer.

Ved det at han bare har en arm, kan vi bestemme hvem Tors tjener er. Tyr er den enarmede gud, *„einhendr"*, og Tyr er i *Hýmiskviða* Tors tjener eller følgesvenn. Myten forklarer at Fenrisulven ikke vilde la sig binde, forat ikke gudene skulde svike den, uten at en gud la sin hånd i dens kjeft. Tyr gjorde det, og da ulven ikke kunde bryte båndet, bet den Tyrs hånd av ved albueleddet. Det er som med Frøys sverd en myte som skal forklare et eldre billede. Den enhåndede Tyr er eldre enn hans forbindelse med Fenrisulven, og det er den enarmede Tyr som er Tors oprinnelige tjener.

Myten berettes hos Snorre utførlig og utstyrt med mange eventyrtrekk. Professor Kaarle Krohn har hevdet at den har kristelig oprinnelse, og det er meget mulig; men skikkelsen selv er eldre og gjenfinnes på helleristningene som solgudens eller hammergudens oftest enarmede svenn. Vender vi oss nu til disse, gjenfinner vi her Torsskikkelsen både med en hammer som den nordiske Tor og med to hammere som den lappiske Horagalles. Som ved Frøy har vi her begge typer, og de er bare varianter av samme størrelse. Hans lille svenn er som nevnt oftest enarmet, om enn ikke alltid. Men han er stadig uten den hammer som han har på den lappiske runebom. Imidlertid finnes han også i et enkelt tilfelle bevebnet med denne. Det er på ristningen fra Löfåsen, hvorfra vi allerede har hentet Tors billede. Her avbilder vi begge guder sammen. Tor har her bukkehode, fører to hammere og er sterkt phallisk. Ovenover ham står hans

svenn; av den venstre arm er der bare en stump igjen, men den høire arm ender i en hammer (fig. 102). Sammenligner vi dette billede med gruppen fra den lappiske runebom, svarer de nær til hverandre. Naturligvis finnes ikke Tors bukkehode eller hans phallos på runebommen. Den lappiske Tor er jo vokset helt ut over dyrestadiet, og avbildningen er ganske skjematisk. Men Tor har her sine to hammere, slik som han har dem på ristningen fra Löfåsen, og hans svenn er enarmet og fører dog hammer. Forholdet er på Löfåsen rasjonelt; det er den fullstendige arm som fører hammeren. Derimot er hammeren på den lappiske runebom tilføiet ganske umotivert på den motsatte side av den hvor armen er bevart. Men på begge steder er skikkelsen enarmet og har hammer; til tross for at der ligger årtusener mellem billedene, svarer de altså til hverandre både i sin helhet og ved de enkelte trekk.

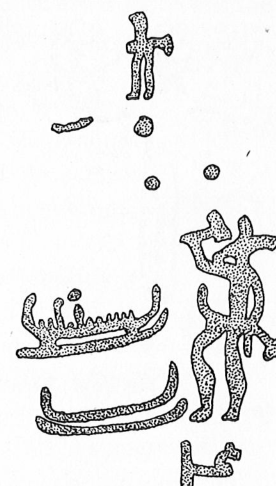
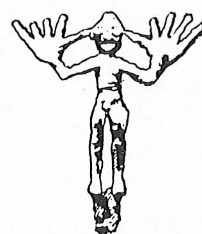


Fig. 102. Löfåsen, Tanum, Bohuslen.

Jeg mener således å ha påvist en forbindelseslinje mellem gruppen av guder på helleristningene og den nordiske gudegruppe som er gått over i lappenes religion. Her svarer gruppe til gruppe, og ved de enkelte guder kan hos hver av dem trekk for trekk i billedet føres tilbake til tilsvarende skikkelser på helleristningene. Jeg mener da gjennem selve billedmaterialet å ha påvist, eller om jeg så må si: ikonisk å ha godtgjort identiteten mellem helleristningenes solgud eller hammergud, hans enarmede svenn og guden med de store hender på den ene side og lappenes fra nordboerne lånte guder, Tor, Tors tjener og Verdens mann eller Verdens gud på den andre. Dermed har jeg løst den første del av min opgave. Jeg har funnet de nordiske guder som svarer til denne hovedgruppe av helleristningenes guddommer.

Men billedmaterialet når langt videre, og en billed-identifikasjon, slik som den jeg har gjort ved de lappiske figurer, har et langt videre spillerum. Men her støter vi allerede ved første skritt på en gåte, et merkelig tilsvar til vår gud med de store hender. I Sydrussland er der funnet en hel rekke figurer som ligner ham påfallende. I sin „Urgeschichte der bildenden Kunst", annen utgave, har Hoernes avbildet et par av dem og sammenstillet dem med den bohuslenske gud. Han antar imidlertid som en mulighet at de alle skal forestille adoranter; men vi har på Aspebergristningen sett at denne tolkning ikke er mulig. Og de russiske figurer avviker også så meget fra normal menneskelig skikkelse at man ikke kan anta dem for billeder av et menneske; også de må være vette- eller gudeskikkelser (fig. 103 og 104). Hos den ene av disse skikkelser er hendene likesom vokset fast til hodet, og Hoernes har uttalt den formodning at fra


103 104 105

Fig. 103. Bronse, Sydrussland. Fig. 104. Bronse, Sydrussland.
Fig. 105. Kernunnos.

en slik skikkelse kunde stamme den keltiske gud Kernunnos, som er fremstillet med hjortehorn. Dette har for oss en særlig interesse, for vi har sett ved en sammenligning mellem guden med de store hender og lappenes Verdens mann at de store, oprakte hender er blitt forvandlet til renhorn. Overgangsprosessen mellem den russiske bronsefigur og den keltiske gud Kernunnos vilde da være ganske tilsvarende til den vi har iakttatt på nordisk grunn. Det er dessuten hos den keltiske gud Kernunnos et moment som bestyrker Hoernes' identifikasjon. Han fører nemlig også ringen som sitt symbol. Et billede av ham viser at han bærer ringer på skaftet av sine hjortehorn (fig. 105). Men ved andre billeder er ringen mere fremtredende. Den er således i ett tilfelle blitt til den bekjente galliske halsring, *torques*. Nu er ringen også symbol for vår gud med de store hender, som vi tidligere har vist. Vi har altså også her en grunn til å identifisere Kernunnos med guden med de store hender. Men dessverre kjenner man så lite til den keltiske gudelære at dette ikke bringer nogen forklaring på vår skikkelse, for vi vet ikke hvilken rolle Kernunnos har spillet mellem de keltiske guder. Imidlertid er der ved de russiske billeder mulighet for en forklaring. Som bekjent bodde i oldtiden skyterne i Sydrussland, og i sin skildring av dette folk forteller Herodot (IV. 59) at de som sin høieste gud dyrket en guddom som han gjengir med Histia, arne-ildens gudinne. Kunde vi anta at disse bronsefigurer skulde være billedet av denne guddom, vilde vi få bekreftelse på det som vi tidligere har gjettet oss til, at vår guds store, opadvendte hender skulde være billede av flammer, og at han oprinnelig skulde være å opfatte som ildgud. Nu sier imidlertid Herodot at skyterne ikke fremstillet sine guder i skikkelse av noget synlig; den eneste undtagelse var deres krigsgud, som blev fremstilt i skikkelse av et sverd. Men disse små bronsefigurer har Herodot ganske sikkert ikke kjent til. De er visstnok flere hundre år eldre enn hans tid, så hans meddelelse om at skyterne ikke hadde gudebilleder, ikke kan betraktes som en avgjørende hindring for antagelsen. Hans positive meddelelse at

de tilbad krigsguden i skikkelse av et sverd, har ellers stor interesse for helleristningene. På de østgøtiske helleristninger finner man nemlig store avbildninger av våben, av spyd og økser og sverd. Og blandt de siste er et utmerket godt sverdbillede, som i sin tid av Hillebrand kunde påvises å svare fullkommen til et bronsealdersverd, og det gav opslaget til at de svenske helleristninger overhodet blev bestemt som tilhørende bronsealderen. Denne tidsbestemmelse gjelder fremdeles.

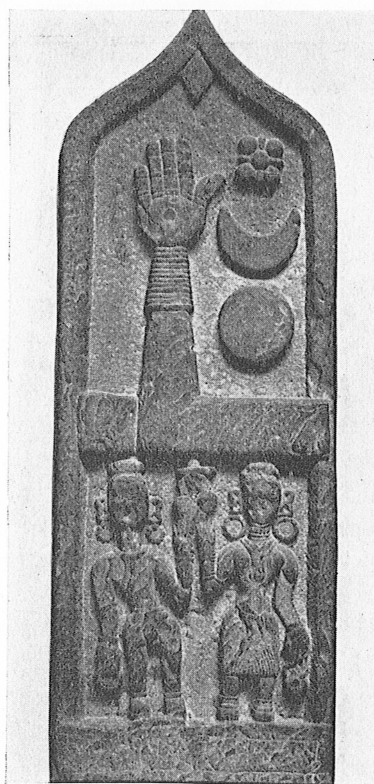


Fig. 106. Seglsten fra Mykenai.

Men der er en annen vanskelighet ved antagelsen at disse figurer kan fremstille skyternes ildguddom. Arkeologene antar nemlig at skyterne er innvandret til Russland omkring 1000 år f. Kr. Det blir da spørsmål om de russiske bronsefigurer er skytiske eller før-skytiske. Besvarelsen av dette spørsmål må overlates til de arkeologer som særlig har studert Russlands arkeologi.

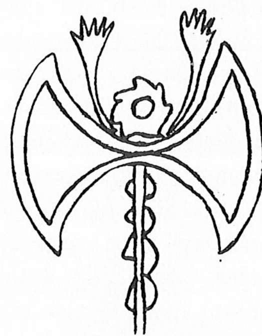
De russiske bronsefigurer og den keltiske gud har ført oss sydover. Vi nærmer oss til Grekenland, og her har vi den kulturgruppe som er den ledende i den europeiske bronsealder, den kretisk-mykenske kultur. Spørsmålet om en forbindelse mellem helleristningene og denne kultur blir da av ganske særlig interesse. Det er sikkert påvist guder i menneskeskikkelse innenfor den kretisk-mykenske kulturkrets, og vi må derfor undersøke om der finnes tilsvar til gudenes dyr og andre symboler, slik som vi har funnet dem på helleristningene.

Det første skritt her er tatt av Montelius ved hans påvisning av at til solgudens dobbeltøks svarer i Norden Tors hammer, og vi har sett billede av den mykenske seglsten med prestinnen under treet, hvor der over den store dobbeltøks stod billede av sol og måne, hvad der viste at denne guddom omfattet dem begge, således som vi også fant det på helleristningene (se fig. 24). Hvad angår vår gudegruppes andre pol, guden med de store hender, da er det endog mulig at vi finner ham i menneskeskikkelse. På et kar fra Phylakopi på Melos har vi en besynderlig figur. Det er overkroppen av en mann uten hode, men med begge hendene vendt opad. Jeg holder det for rimelig at det bør opfattes som en gudeskikkelse, og da en som svarer til vår gud med de oprakte hender. Men det hele strekskjema er så utydelig og hendene så forkrøplet at man står med tvil om det overhodet skal ha nogen mening. Et mere tydelig tilsvar gir en seglsten fra Mykenai. Her ser vi øverst en rund skive med en ring om, som jeg antar forestiller solen, til tross for at den har fire runde utvekster. Under den har vi månesigden gjentatt to ganger. Op mot dem løfter sig en arm med oprakt hånd. De nederste figurer kan ikke tydes (fig. 106). Her mener jeg å ha elementene i vår gudegruppe. Armen med den oprakte hånd er det tegn som siden utvikler sig til menneskeskikkelse. Denne arm hever sig her op mot sol og måne på samme måte som vi så at en lignende arm med oprakt hånd på Runohällen løftet sig op mot solhjortene.

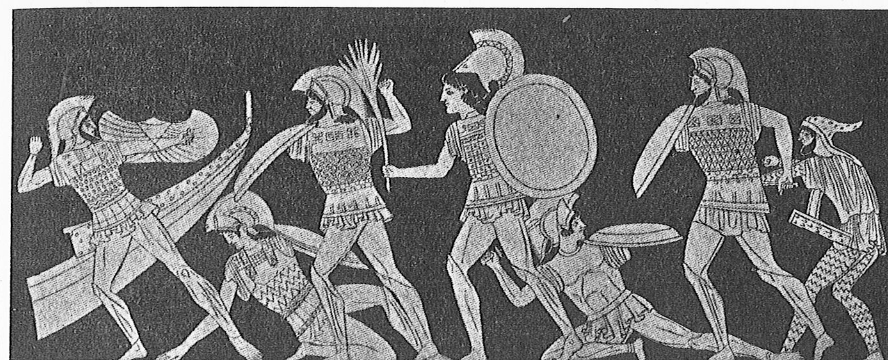

Fig. 107. Indisk gravsten.
British Museum.

Men tegn for guddommen er på begge steder bare det elementære symbol. Figurene på denne seglsten svarer på en merkelig måte til dem på et par indiske gravmæler i British Museum. De er sandstensrelieffer, og man ser på dem begge billede av det begravede ektepar. Men over paret står billede av en arm med oprakt hånd, av sol og måne og av en blomst. Overensstemmelsen med seglstenen fra Mykenai er ganske påfallende og viser at for vår gudegruppe billedmaterialet når ut over hele den indogermanske verden, siden gudenes tegn også gjenfinnes på indiske gravmæler (fig. 107).

Også på en annen seglsten har vi symbolene for de to guddommer. Den er funnet på øen Mochlos. Vi har der billede av solgudens dobbeltøks, men inne i den står et hjul, her formet som et tannhjul. Og over den står, forbundet ved en bue, to oprakte hender. Vi er forsåvidt kommet menneskeskikkelsen nærmere som vi her har to hender; men disse hender er riktignok så skjematiske i sin utførelse at man kan ta dem for palmeblad (fig. 108). Nu er det imidlertid interessant at omtrent på samme måte er i det senere greske vasemaleri ilden uttrykt. Ildflammen uttrykkes som en gren som vider sig bladformet ut. På et vasemaleri har man billede av den berømte skibsbrand i Iliaden. Mot skibet går Hektor, og bak ham bærer hans svenn en tendt fakkel. Men denne fakkel og dens flamme er avbildet på en måte som svarer nogenlunde til billedet av de oprakte hender på seglstenen fra Mochlos (fig. 109). Det bekrefter den antagelse som vi ofte tidligere har fremsatt, at de oprakte hender skulde være billede av ildflammer, og at vår gud med de store hender således oprinnelig skulde være en ildgud.


Fig. 108.
Seglsten fra Mochlos.

Ennu tydeligere gjenfinnes i det mykenske billedmateriale disse guder i dyreskikkelse. Vi har sett at på helleristningene var solgudens dyr en bukk, men ved siden av bukkeformen fant vi også en okseform. Og denne fremtrer statelig i det berømte oksehode av gull fra Mykenai. På pannen


Fig. 109. Gresk vasebillede: Kampen ved skibene (Iliaden).

bærer det solrosetten, og mellem hornene kneiser solgudens dobbeltøks (fig. 110). Slike oksehoder med dobbeltøks over finnes også avbildet på en mykensk vase fra Cypern. Man kan vel forklare forholdet mellem okse og bukk som en gradsforskjell, så at solgudens ringere offerdyr er en bukk, det høitideligere offerdyr en okse. Det karakteristiske er at der til ham ofres et hornet dyr. Vi skal finne forhold som svarer hertil. — Mulig er på samme måte den andre guddoms ringere offerdyr en hund, det høitideligere offerdyr en hest. Vi fant at hunden undertiden optrådte sammen med hesten på helleristningene, og det er da mulig at vi også i hunden tør se en representant for denne guddom. Ut fra denne betraktning mener jeg i nogen grupper å gjenkjenne samlet alle de guder som vi fant på Aspebergristningen. På en vase fra Cypern har vi øverst solgudens dobbeltøks, under den en hest med høie ben og under hesten en fugl, som vel nærmest er en stork. På en cylinder, også fra Cypern, har vi en bukk, ved og under den dobbeltøkser, solgudens tegn. På ryggen av den sitter en fugl, og over den står en hund. På en annen cylinder står to mennesker ved en offerhandling. På deres høire side står en bukk, her med et kors under, over den en hund, på deres venstre side fugler. På et sølvbånd fra Syros står en hund (det kan neppe være en hest), en solskive og en fugl (fig. 111).

Her kan vi nu påvise at fuglene hører med til en gudinne. Vi har flere eksemplarer av en slik gudinne med fugler (duer) om sig og på hodet (se Hoernes, Urgeschichte der bildenden Kunst[2], s. 55, fig. 5), og på en terrakottafigur fra Bøotien har hun billede av storker foran (fig. 112). Fuglene skal vel høre til henne som hennes dyr, enten det er duer eller storker. På samme måte fant vi forbundet med den gudinne som ved sig hadde et maiet skjold eller en gren, som hennes dyre-attributt en fugl som hadde forskjellig skikkelse. Ved gudinnen med skjoldet på Aspeberget var det en hane, ved gudinnen med gren på Björngård var det en svane eller en gås. Vi har da i billedene fra seglstenene på Cypern og sølvbåndet fra Syros våre tre guddommer fra Aspeberget. Solguden representeres ved

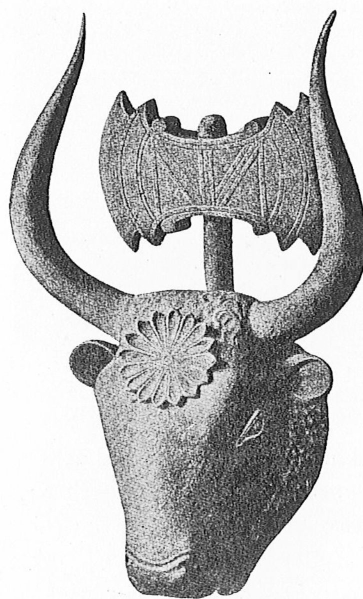


Fig. 110. Oksehode med dobbeltøks i gull fra Mykenai.

sin dobbeltøks, og i forbindelse med den av sitt mindre dyr, bukken. På sølvbåndet fra Syros står solskiven selv i midten av gruppen som uttrykk for denne guddom. Den andre guddom representeres av sitt dyr, hesten, eller også av sitt mindre dyr, hunden. Og endelig har vi gudinnen, som representeres av sine fugler av forskjellig art. Disse billeder åpner en mulighet for at vi har funnet våre guder igjen innenfor den kretisk-mykenske kulturkrets.

Vi har sett at vårt billedmateriale når ut over den indogermanske verden like til India, og vi vil nu prøve om vi kan gjenfinne elementer av våre guder hos de indogermanske folks storguder. Ut over den indogermanske verdens krets er ikke denne undersøkelse ført.

Ved sammenligningen mellem de forskjellige indogermanske folks guder har ofte gudenes navn vært ledende for mytologene. Men navnet er ofte yngre enn guden selv. Navnet Tor, Thonarar, har man visstnok med rette ment er en avledning av navnet Tanaros, navnet på kelternes tordengud. Men realiteten i guden Tor, hammerguden, er meget eldre enn dette navn. Han gjenfinnes på helleristningene.

Mere vekt må legges på gudenes virkekrets, men vi må være opmerksomme på at den kan variere. Guden med de store hender optrer på helleristningene som krigsgud; men han kan ikke oprinnelig ha vært krigsgud, for oprinnelig er han våbenløs. Det som jeg her vil bygge på, er dog først og fremst gudenes dyr, solgudens bukk eller okse, ildgudens hest. Finner jeg det samme dyr ved guder hos forskjellige folk, mener jeg at det oprinnelig er de samme guder, selvom de siden kan ha artet sig forskjellig.

I denne oversikt har jeg tatt med størrelser i indernes, grekernes og romernes mytologier. Om germanernes guder skal vi siden tale. Sammen med dem representerer disse folk hele den indogermanske folkeætt.

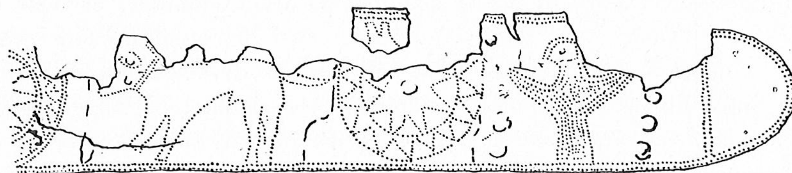


Fig. 111. Sølvbånd fra Syros.



Fig. 112. Figur fra Bøotien.

Hos inderne har man himmelguden Indra. Han er allerede av prof. C. A. Holmboe blitt sammenstillet med Tor. I dyreform optrer han som okse, men i hymnene kalles han også bukken.

Hos grekerne er himmelguden Zeus. Om ham forteller et sagn at han blev fostret av nymfen Amaltheia med melk av geiten Aiga — efter en annen versjon var Amaltheia selv en geit. — Aiga blev slaktet, og av dens skinn blev laget Zeus' *aigis*, hans geiteskinnsskjold. Dette er tydelig en myte som medierer mellem guden som dyr, som bukk, og guden som menneske. At Zeus også har forbindelse med oksen, på det tyder at Zeustemplene var prydet med okseskaller, bukranier, av bronse.

Hos romerne er himmelguden Jupiter, Jovis. Det siste navn er sproglig samme ord som Zeus. Romerne har ingen mytologi, men sikkert bevarte offerskikker. Hver nyttårsdag, når de nye konsuler tiltrer sine embeder, blir det ofret en hvit okse til Jupiter, og på Jupiters dag i hver måned blir det ofret en hvit sau til ham.

Vi finner således hos alle indogermanske hovedfolk en forbindelse mellem himmelguden og et hornet dyr, en okse eller en bukk. Og den romerske offerskikk forklarer forskjellen mellem dem. Det større offerdyr er oksen, det mindre bukken. Det stemmer med hvad vi har gjettet oss til ved betraktningen av det kretisk-mykenske billedmateriale. Ved den nordiske Tor er bare bukken, det mindre offerdyr, bevart. Men over alt i hele rekken er typen den samme.

Ved den andre guddom, hvis dyr er hesten, er det derimot store forskyvninger. Hos inderne er hele utviklingsrekken bevart her. Hans navn Agni betyr ild. Det er samme ord som latinsk *ignis*. Og når ny ild blir tendt, føres det frem en ung hest; dens hode blir vendt mot ilden, og man roper til den: „Sammen med Agni bli født, o Agni!" Men denne ildgud er blitt fruktbarhetsgud; til ham ber man om fruktbarhet for kvinner og for kveget. Men man ber også til ham om seier og ry. Vi ser således utviklingsrekken: ildgud, fruktbarhetsgud, krigsgud, slik som vi har ment å finne den på helleristningene.

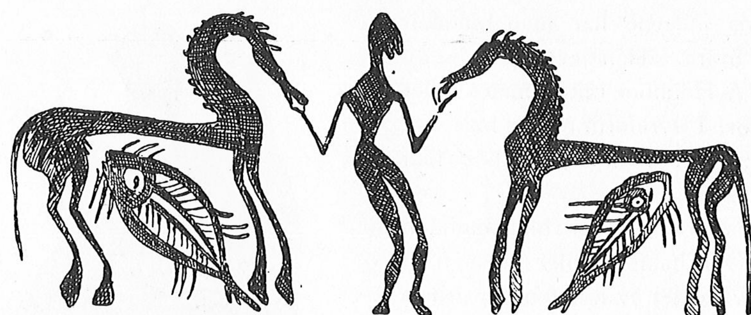


Fig. 113. Vasemaleri fra Dipylon, Grekenland.

Hos grekerne og romerne er den gud som har forbindelse med hesten, nok oprinnelig en fruktbarhetsgud, men han har utviklet sig i forskjellig retning hos hver av de to folk. Hos grekerne er han blitt sjøgud. Havguden Poseidon kalles *Hippios*, hestegud, og kjører med hestespand. Vi ser her at dyret er trykket ned, underordnet mennesket. Slik finner vi forholdet i den nordiske gudelære, hvor Tor kjører med bukker. Men slik er ikke forholdet på helleristningene. Der er guddommens dyr selvstendig, sideordnet med menneskeskikkelsen. Det vil da være av interesse at jeg på en Dipylonvase mener å finne en mere primitiv form av Poseidon og hans hester. En mann leier en hest i hver hånd, under begge hester er der en fisk (fig. 113). Vi forstår da at det må være en sjøgud og gjenkjenner hesteguden Poseidon. Forholdet mellem mannen og hans hester svarer aldeles til forholdet mellem guden og hestespannet, slik som det til slutt har utjevnet sig på Backa-Utmark-ristningen. Også der ser vi at gudens armer løper ut i hester; han synes å leie sine hester som mannen på Dipylonvasen (se fig. 93).

Mytologene har gjort opmerksom på at det bak sjøguden Poseidon finnes en Poseidon til lands, som er fruktbarhetsgud. Han har forbindelse med fruktbarhetsgudinner som Demeter. Når Poseidon er blitt sjøgud, er forklaringen at grekerne var et sjøfolk og drog næring av sjøen. Som fruktbarhetsgud og som hestegud stemmer han overens med Agni og med vår gud med de store hender. Jeg har derfor ment at vi her hadde den samme gud for oss, og har søkt efter noget som kunde tyde på forbindelse mellem Poseidon og ilden. Men jeg søkte ganske forgjeves. Da støtte jeg i „Antike Denkmäler" på et merkelig billede. Der steller to menn en ovn, som har åpningen for ilden vendt opad, og ved dem står gudens navn i dorisk form: *Potedan*. Og ildens luer går op som tre spisse takker. Det svarer til tindene i den trefork Poseidon fører som sitt våben (fig. 114). Dette billede gir bevis for at Poseidon har forbindelse med ilden, og at hans trefork oprinnelig er et ildtegn. Den er stadig opadvendt, og dens tinder ser vi her som billede av ildsluer. Den stemmer overens med de opadvendte hender hos vår gud på helleristningene. Det er mulig at den gjennemgående opadvendte trefork har utviklet sig av en opadvendt hånd, men det kan ikke bevises ut fra det materiale som foreligger. Treforken forklares nu som fiskernes lystringsgaffel, men vårt billede viser at den har vært opfattet som billede av ildens luer. Vi har da funnet at Poseidon oprinnelig svarer til Agni. Han er ildgud og fruktbarhetsgud. Når han er blitt sjøgud, er det en særutvikling hos de sjøfarende grekere.



Fig. 114. Lertavle fra Korint.

Hos romerne har krigsguden Mars forbindelse med hesten. Til Mars ofres ved den store høstfest oktoberhesten, og det sies uttrykkelig at det er for årsvekstens utfall at offeret blir bragt. Bak krigsguden Mars har vi således en Mars som er fruktbarhetsgud, og som har hesten som sitt offerdyr. Han har da gjennemgått samme utvikling fra fruktbarhetsgud til krigsgud som vi også kan konstatere ved guden med de store hender på helleristningene. Han kan visstnok ikke føres tilbake til det oprinnelige stadium, nemlig til at han har vært ildgud; men han viser sig i øvrig å være en annen form av den samme størrelse som vi har for oss i denne hestegud.

Våre undersøkelser har således godtgjort at vi her har for oss to felles indogermanske guddommer; de kan påvises hos indere, grekere, romere. Også hos nordboerne forekommer de som Tor og Frøy. Den ene forholdsvis konstant: det er en solgud eller himmelgud. Hans dyr er et horndyr, okse eller bukk. Oksen er det store, bukken det mindre offerdyr. Denne himmelguddom har oprinnelig omfattet både sol og måne. Men i Norden har månen skilt sig ut, først som underguddom og siden som selvstendig guddom.

Den andre guddom er hos alle de nevnte folk en fruktbarhetsguddom, og hans dyr er en hest. Han har utviklet sig forskjellig, er hos grekerne blitt sjøgud og hos romerne krigsgud. Han har fulgt det ledende instinkt hos hvert av folkene. Bak denne fruktbarhetsgud står hos inderne en ildgud. Likeså er tilfelle på helleristningene. Også hos grekerne viser det sig på et billede at deres hestegud, Poseidon, har forbindelse med ilden. Poseidons trefork viser sig her å være billede av ildens flammer; mulig kan den føres tilbake til en opadvendt hånd, den som kjennetegner vår gud på helleristningene; en arm med en slik opadvendt hånd forekommer på mykenske seglstener. Vi er da nådd til det resultat at vi kan si at de to hovedguddommer vi har funnet på helleristningene, finnes som de frem-

tredende indogermanske folks to storguder, Indra og Agni, Zeus og Poseidon, Jupiter og Mars.

Vi vender oss nu fra billedene til beretningene om de germanske guddommer. Den eldste av disse finnes hos Cæsar i den Galliske Krig, 6. bok, 21. kapitel. Den lyder så: „Til guders tall regner de bare dem (*deorum numero eos solos ducunt*) som de ser og som de tydelig får hjelp hos, solen og ilden og månen (*Solem et Volcanum et Lunam*), om andre har de ikke engang hørt tale." Denne efterretning forkastes av mytologene. De mener at Cæsar ikke kunde få annet enn annenhånds meddelelse om germanernes religion, og at man ikke kan feste lit til hans oplysning om den. Jacob Grimm kaller den i sin „Deutsche Mythologie" for en „halbwahre allgemeingehaltene Ansicht", og andre går ennu videre i denne forkastelse. J. E. Sars, som her er forsiktigere, sier om dette i sin „Udsigt over den norske Historie": „Ifølge denne Efterretning, som man neppe ubetinget tør forkaste, skulde de altsaa endnu ikke være komne udover den blotte Naturdyrkelse, saadan som den endnu overalt gjenfindes hos endnu lidet udviklede Folkeslag, og saadan som vi, efter den nyeste Granskings Resultater, maa antage, at den har fundet Sted hos det ariske Urfolk." Hertil er å si at man heller ikke i videnskapen skal male fanden på veggen og gjøre tingene vanskeligere enn de er. Når Cæsar nevner solen, ilden og månen som germanernes guddommer, kan det meget vel være ment i betydning av solens gud, ildens gud og månens gud. Ja, det forekommer mig at når Cæsar bruker et uttrykk som: „Til guders tall regner de bare dem som o. s. v.", må man nærmest forstå det som der her er ment „virkelige" guder og ikke naturgjenstander. Men Cæsar nevner ikke germanernes guder ved noget romersk gudenavn, mens han gjør det med gallernes guder i et tidligere kapitel, 6. bok, 17. kap. Dette har imidlertid sin fullstendig naturlige forklaring. Gallerne var romerne vant til; de visste fra gammelt å gjengi deres guder med tilsvarende romerske, fordi de kjente deres vesen og betydning. I forholdet til gallernes guder var der skapt en „*interpretatio Romana*". Helt anderledes med germanernes guder. Efter kimbrernes og teutonernes fremstøt vel 50 år tidligere var Cæsars krig med Ariovist romernes første berøring med germanerne; her fantes ikke nogen sådan forklaring blandt folket om forholdet mellem deres guder og de romerske. Cæsar nevner derfor ikke noget gudenavn, men betegner gudene efter hvad de er guder for. Derimot nevner den næste efterretning, som er halvannet hundre år senere, nemlig Tacitus' *Germania*, germanernes guder med romerske gudenavn. Det vilde være ganske urimelig at germanerne i dette korte tidsrum hadde gjennemgått den veldige utvikling fra fetisjisme, tro på naturgjenstander, til troen på personlige guder. Derfor blir Sars' forklaring av stedet hos Cæsar uantagelig.

Imidlertid tror jeg at Cæsars efterretning får støtte i et vers i Edda. Det står i *Hávamál* vers 68:

Eldr er beztr
meþ yta sonom
oc solar sýn,
heilyndi sitt
ef maþr hafa náir,
ǫn vid lǫst at lifa.

„Ilden er best / blandt menneskers barn / og solens syn, hvis sin helse / en mann får ha / og uten lyte leve."

I sin forklaring i Festskrift til Finnur Jónsson har Torleiv Hannås hevdet at den tyske forklaring av uttrykket *solar sýn* som „Fähigkeit die Sonne zu sehen" er uriktig, og den andre forklaring: „die Erscheinung der Sonne", er sannsynlig. Han har utvilsomt rett. Evnen til å se solen eller som Gjessing oversetter, „syn af solens lys" betyr nemlig alt og ingenting. Inn i solen kan bare ørneøine se, og å kunne skjelne sollyset er det siste stadium før fullstendig blindhet. Solens „Erscheinung" vil være en omskrivning for solen selv. Men vi står like nær når vi spør hvad meningen er med at solen og ilden er best blandt menneskenes barn. Ivar Mortensson Egnund har overhugget knuten, sprengt de almindelige uttrykk og oversatt:

Eld på åren
og sol på eng
gjer mannen fegen og fjåg.

Denne fri gjengivelse gir så meget mening som man kan få ut av stedet. Men det er å merke at ild på åren og sol på eng ikke bare gjør mannen glad, uten dem kan han ikke leve. Og det blir like besynderlig at det i originalen står at de er best blandt menneskenes barn.

En ganske annen betydning vil dette sted få hvis man ser det i forbindelse med Cæsars efterretning om germanernes gudetro, at de som sine guder dyrker solen, ilden og månen, og denne tolkning av strofen tror jeg er den rette.

I *Hávamál*strofen finner vi de to første og visstnok de vesentligste av de guddommer som nevnes hos Cæsar, nemlig solen og ilden, og vi antar at de her som der er de store guddommer. Strofens mening blir da: Blandt menneskene er ilden og solen best, d. v. s. det er de store guders største nåde blandt mennesker når en mann får ha sin helse og leve uten lyte, d. v. s. uten legemslyte. Så følger i de næste vers trøst om gudene ikke er så nådige. Er man ilde til helse, kan man være lykkelig ved, ha sin lykke i sine frender, sine sønner eller sitt verk. Og man kan greie sig med legemslyte; en halt kan ride hest, en enhåndet gjete fe, blind er bedre enn brendt, men en død er gagnløs.

Slik blir sammenhengen i denne versrekke ganske klar ved den nye tolkning. Den er fremkommet ved at vi i ovensstemmelse med stedet hos Cæsar har forklart ilden og solen i vår strofe som betegnelse for de store guder.

Og vi har påvist at solen og ilden i denne strofe svarer til de indogermanske folks storguder, og at disse betegnelser, ilden og solen, gjengir det oprinneligste i deres vesen. Det må da ansees som særlig gamle betegnelser for storgudene. Vi står i denne strofe på hellig grunn, hvor guder og mennesker må nevnes med navn og ord som har en urtids gåtefulle makt. For det gjelder sundhet og førlighet, det som gir livet dets fulle verdi. Og da må de beskyttende guder nevnes med sine eldste navn, de navn som forekommer første gang germanernes guder omtales. Ved disse urgamle navn får de sin fulle, magiske og guddommelige makt til å skjenke den fulle helse og førlighet. Og menneskene nevnes med det tilsvarende gamle uttrykk „*yta sonom*", som også ved sin elde får en særlig hellig verdi.

Den kombinasjon som har skaffet oss denne greie og formodentlig riktige tolkning av vår *Hávamál*strofe, får også betydning til den andre side, den vil også støtte og belyse stedet hos Cæsar. I *Hávamál*strofen nevnes de store guddommer med de samme uttrykk som hos Cæsar, ilden og solen, og da kan ikke Cæsars efterretning om at germanerne dyrker disse guddommer, lengere forkastes. Den får sin fulle gyldighet.

Kombinasjonen med *Hávamál*strofen støtter ikke bare efterretningen hos Cæsar, men den belyser den også. Når *Hávamál*strofen nevner de to størrelser solen og ilden, men ikke den tredje, månen, tyder det på at solen og ilden er hovedstørrelser og månen bare en bistørrelse. Der blir to hovedguddommer og en underguddom, månen.

Efter denne forklaring får Cæsars efterretning særlig interesse for oss. I vår gudegruppe på helleristningene har vi bestemt solguden og funnet tegn til at hans svenn var månens gud. Videre har vi gjettet oss til at guden med de store hender var en oprinnelig ildgud, at hans oprakte hender skulde bety flammer eller rettere avbilde flammer. At denne tydning stemmer fullkommen overens med den eldste efterretning om germanernes religion, må støtte dem begge. Det må vise at vår tydning er riktig, og at vi nu må regne med Cæsars efterretning som en fullgyldig faktor i den germanske religions historie. *Hávamál*strofen viser at solen og ilden er hovedguddommer; men det kan være mulig at når Cæsar nevner månen på like linje med dem, er utviklingen nådd et skritt videre, og månen er blitt en selvstendig guddom. Og på ristningene på Evje og på Backa Utmark syntes det som solgudens svenn, måneguden, hadde emansipert sig fra sin herre.

Også den lappiske gudegruppe som vi fant stemte overens med helleristningene, Tor, Tors tjener, Verdens gud, vil man finne tilsvar til hos Cæsar, slik som hans efterretning forklares ved *Hávamál*strofen. Det kan vi forklare av helleristningene. Cæsars *Sol* er den som lappene kaller Tor. Navnet Tor kan være senere, men skikkelsen er den samme. *Luna* hos Cæsar er Tors tjener hos lappene, og *Volcanus* — ilden — hos Cæsar svarer til lappenes Verdens gud. Ved denne overensstemmelse, som utledes av helleristningenes billeder, blir det underlige navn *Veraldar Goð* fullt

forklarlig. I motsetning til solen og månen, gudene oppe på himlen, er ilden guden i *verald*, i Midgard, i Mannheim.

Ganske visst har vi ingen efterretning om at Frøy har vært ildgud. Han er fruktbarhetsgud som lappenes Verdens mann og var hos Adam av Bremen avbildet *cum ingenti priapo*. Men Frøy kalles for *skírr goð* og for *bjartr goð*, den rene gud og den lysende gud, og det passer mere for en ildgud enn for en fruktbarhetsgud. Disse benevnelser viser at der bak fruktbarhetsguden hos Frøy skjuler sig en oprinnelig ildgud.

Vi har også sett at på den lappiske runebom og på helleristningene var solgudens svenn enarmet og kunde derved bestemmes som den enarmete Tyr, som er Tors følgesvenn i *Hymiskviða*. I Cæsars *Sol*, *Volcanus* og *Luna* har vi således for oss de nordiske guder Tor, Frøy og Tyr, som vi også har funnet på helleristningene. Men til disse navn er vi kommet ved kombinasjoner.

Navn på de germanske guder får vi først meddelt 150 år efter Cæsars tid i Tacitus' *Germania* kap. 9, omkring 100 efter Kristus. Tacitus bruker her de romerske gudenavn, hvormed romerne hadde gjengitt de germanske guder. Han sier at germanernes høieste gud var Merkur; til ham ofret de mennesker, til Mars og Herkules ofret de dyr. Forklaringen av disse navn bringer ukedagsnavnene. Vår syvdagesuke, planetuken, er overført til germanerne i hedensk romersk tid. Planetenes romerske gudenavn er gjengitt ved navnene på de tilsvarende germanske guder, men formen er forskjellig på de forskjellige steder. Til Norden er den kommet fra Tyskland. *Frjádagr* er den tyske Frijas dag; på nordisk måtte dagen ha vært kalt *Friggjar dagr*. I ukedagsnavnene svarer *dies Mercurii* til Odins dag, *dies Martis* til Tyrs dag. Derimot har vi *dies Jovis* svarende til Tors dag. Når Tacitus kaller Tor for Herkules, er det visst fordi han — og mange før ham — har funnet at Tors hammer svarte til Herkules' kølle. Dr. Schütte mener at navnet Herkules hos Tacitus svarer til navnet *Fjǫrgynn*, som må antas å være et eldre navn på hammerguden, og som svarer til det lithauiske Perkunas. Det kan være mulig; men ellers spiller navnelikheten ikke nogen rolle ved jevnføringen mellem de germanske og de romerske guder.

Tacitus' benevnelser er visstnok ikke hans eget verk, men den almindelige romerske gjengivelse, *interpretatio Romana*. Man må merke at Wodans Tag bare finnes i vesttysk og angelsaksisk; i østtysk heter dagen Mittwoch, som gjengis i norske bygdemåls „*mekedag*", *miðvikudagr*. Odin er en ny gud, kommet inn ved innflytelse fra kelterne og svarer til en keltisk gud, som var gjengitt med Merkur, visstnok en dødsgud. Og ukedagsnavnene viser at han ikke på den tid da de blev overført til germanerne, var trengt igjennem hos alle germaner. Sammenligner vi Tacitus' gudenavn med de guder som vi fant ved sammenstilling av Cæsars efterretning med den lappiske gudegruppe og våre guder på helleristningene, da ser vi at han her er trådt istedenfor den lappiske Verdens gud, som

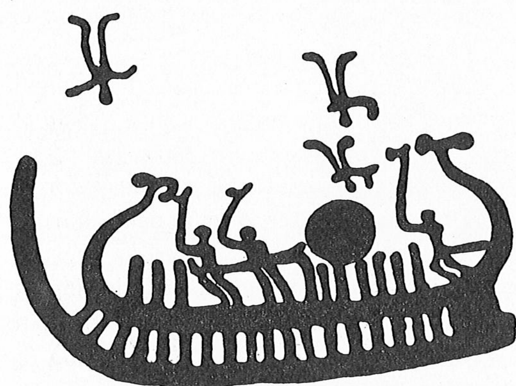


Fig. 115. Tose socken, Tunge härad.

svarer til den nordiske Frøy. Hos de germaner som faller innenfor Tacitus' syn — og det er de som bor i det sydvestlige Tyskland —, synes han altså å ha fortrengt Frøy, som er den eldre germanske gud, og som vi har funnet svarer til de andre indogermanske folks storgud med forskjellige navn, Agni, Poseidon, Mars. Dette forhold volder vanskeligheter. I Tyskland er Frøy forsvunnet. Det finnes bare ubetydelige spor efter ham, som navnet *Frowin*; men i Norden er Frøy blitt stående. Fra Adam av Bremen vet vi at svearne i Uppsala dyrket Tor, Odin og Frøy. Tor var den største, Frøy stod på linje med Odin. Odins optagelse synes å ha artet sig anderledes i Norden enn i Tyskland, hvor han har fortrengt Frøy og tatt hans plass. Dette skal siden bli nærmere undersøkt.

Ved denne skikkelse er der brudd mellem Cæsar og Tacitus, men ellers har vi kunnet konstatere at Cæsars *Sol* svarer til Tor (Herkules hos Tacitus), og at Cæsars *Luna* svarer til Tyr (Mars). Vi har kunnet gjøre det ved sammenligning mellem billedene på lappenes runebom og på helleristningene, og for den første identifikasjon har Montelius lagt grunnlag ved sin avhandling om Solgudens øks og Tors hammer. Men vi har ikke nogen efterretning om at Tor var solgud, eller at Tyr var månegud.

Imidlertid har man i litteraturen et indisium for at Tor var solgud. Det er et meget gammelt vidnesbyrd, en beretning om hedenske bøker og håndskrifter som blev ødelagt da man bygget en kirke i Varlamcestre i England i det 10. århundre. Der fant man en beretning om de hedenske borgeres gudsdyrkelse. De dyrket især *Phoebum, deum solis*, og efter ham *Mercurium Gwoden anglice appellatum*. Dersom man her med Montelius vil forklare at Tor og solguden er den samme, har man det rimelige resultat at disse borgere dyrket de to germanske hovedguder Tor og Odin. Grimm, som anfører stedet, får ikke noget ut av det og stiller sig tvilende til efterretningen.

Tacitus' Mars svarer til ukedagsnavnet Tyr. Og vi har kunnet identifisere ham med Tors tjener hos lappene og solgudens svenn på helleristningene, fordi han begge steder var enarmet som Tyr er det, og han svarer til Cæsars *Luna*, fordi vi på helleristningene har funnet at solgudens svenn var månens gud. Men hos Tacitus optrer han i ny funksjon. Han kalles med krigsgudens navn Mars. Og vi har en efterretning som viser at han er krigsgud allerede i det første århundre efter Kristus. Der var

krig mellem chatterne og hermundurene, og Tacitus forteller i sine Annaler XIII 57 at chatternes krigsgud var Odin (*Mercurius*) og hermundurenes Tyr (*Mars*). Begge folk hadde viet fiendene til sine krigsguder. Det vil si, de hadde lovet å drepe de overvunne. Chatterne seiret, og det blev et ødeleggende nederlag for hermundurene. Tyr har således utviklet sig fra månegud til krigsgud. Det er da interessant at vi har en helleristning som synes å vidne om at månen kan være tillagt en lignende betydning.

Det er en liten, klart tegnet ristning fra Tose sogn i Bohuslen. På et skib hever mellem mannskapet tre menn sine økser. Og svarende til disse tre ser vi tre skikkelser styrte med hodet nedad. Over skibets mannskap står en rund, hul skive (fig. 115). En lignende skive har vi på Lökebergristningen forklart som billedet av fullmånen, hvor den står ved siden av et korshjul, solens tegn. Sammenligner vi dette billede med kampgruppen på Aspeberget, ser vi at denne er en regulær kamp under alle guders beskyttelse. De to har overvunnet de tre. Det viser deres tre sjelefugler, og den ene av de overvunne har festet til sig et dødsskib med to mannskapsstreker. De seirende vil altså vise at motstandernes død er fullkommen sikker. Anderledes på ristningen fra Tose. Her er skibet og foretagendet stillet under månens beskyttelse. Bedriften har vel vært utført i en gunstig fullmånenatt. Og billedet viser ikke så meget den fullkomne seier som det plutselige, heldige kup. De seirende våben er løftet, og de fellede motstandere er avbildet som de styrter ned. Der er noget plutselig over billedet av det vellykkede overfall under fullmånens beskyttelse. For overfallsmennene er her månen i funksjon som krigsgud. Men dette er et enkeltstående tilfelle, og når måneguden Tyr er blitt krigsgud, har visstnok utviklingens vei vært en annen.

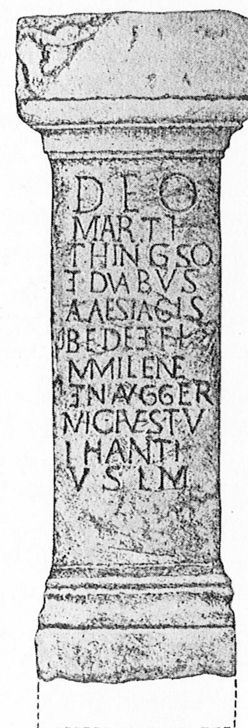


Fig. 116. Innskrift fra Hadriansvollen. Viet til Mars Thingsus.

Tyr er blitt krigsgud fordi han er tingets gud. Efter tinget har han navn. Ved siden av *Diestag* finnes på tysk *Dingstag* — det almindelige Dienstag er en sammenblanding av begge deler. — Det gjenfinnes i et par innskrifter fra keiser Aleksander Severus' tid, 222—235 efter Kristus, som er funnet ved Hadriansvollen i England, reist av frisiske borgere for *Mars Thingsus* og hans to „*alaesiager*" Beda og Fimmilena (fig. 116). De svarer til frisernes *Bedelþing* og *Fimmelþing*. At en tinggud kan bli krigsgud, kan man forstå når man ser Tacitus' skildring av hvordan germanerne møter fullt vebnet til tinge og hilser med våbenlarm den de gir sitt bifall.

Men tingguden synes å føre oss tilbake til måneguden; for germanerne holdt ting ved fullmåne og ved nymåne; de mente, sier Tacitus, at den tid varslet best for deres forehavende (Germania kap. 11).

I den nevnte innskrift er Tyr så fullt utviklet som tinggud at han har fått to døtre, Beda og Fimmilena. Også i Norden har Tyr vært tinggud. Det kan vi slutte av de to uttrykk „*týhraustr*“ og „*týspakr*“ (tydjerv og tyvis). Det djerve ord og det vise råd er de to gylne tingmannsegenskaper. Det er agitatoren og komité-mannen, folketaleren og korridorpolitikeren vi har for oss i dem. Går vi så til Tacitus' skildring av tinget i Semnonerskogen (Germania kap. 39), får vi først riktig se hvor mektig tingguden er. Tacitus har her nogen dunkle ord om at her fra tinget har folket sin oprinnelse (*inde initia gentis*). Det synes som om man her har opfattet tingguden som folkets stamfargud, og det tilføies at her hersker guden over alle ting (*ibi regnator omnium deus*). Alt annet er ham hørig og lydig. Som bekjent kan man bli alt mulig når man først er blitt politiker, og slik synes det å være tilfelle med tingguden her. Hans utviklingsmuligheter forekommer å være ubegrenset, og han har tatt en kraftig start videre når han er blitt folkets krigsgud.

Imidlertid, sin største karriere har denne gud gjort i det nittende og tyvende århundre efter Kristus. Da har filologene sett at hans navn var det samme ord som grekernes Zeus og romernes Jovis, som det latinske *deus* og *dies*, de har ment at han var den oprinnelige store himmelgud og lysgud; ja, de ivrigste *Ciuvari* blandt dem har av det nevnte sted i Germania om tinget i Semnonerskogen lest ut at denne gud har vært den allmektige herre blandt germanernes guder, „der große germanische Himmelsgott“. Og sagnet om Tyr som mistet sin hånd, gjenfant de hos en keltisk sagnkonge Nuadu, som viste tilbake til en keltisk gud, *Jupiter Nodens*. Han mistet sin hånd i kampen og fikk igjen en sølvhånd. Likeså har man gjenfunnet det hos inderne om himmelguden Indra, som mistet sin hånd på samme måte og fikk igjen en gullhånd.

To ting kunde de imidlertid ikke forklare. Det ene var at Tyr i *Hýmiskviða* optrer som Tors tjener. E. H. Meyer meddeler det i sin Mythologie der Germanen og tilføier ærlig: „merkwürdigerweise“. Og de kunde heller ikke rime det med Cæsars efterretning om at germanerne dyrket Solen, Månen og Ilden. Men denne efterretning forkastet de som utilfredsstillende.

Hvis man skal innlate sig på å motbevise denne herskende opfatning av Tyrs vesen — og det må vi her, da vi har vist at Tyrs utvikling tyder på at han er solgudens følgesvenn, måneguden, og videre Tors tjener på den lappiske runebom —, har man å overvinne to hovedvanskeligheter. Den ene er mindre, det er å forklare overensstemmelsen mellem sagnet om Tyr *einhendr* og det keltiske sagn om Nuadu og det indiske om Indra. Disse sagn er adsplittede rester, nylig funnet frem og uten annen sammenheng enn gjennem den filologiske Tyrshypotese. Men selv om det kan reises tvil overfor disse mytolog-myter, vil jeg ikke reise nogen strid om dem, men betrakter tilsvaret til myten om Tyr *einhendr* som gyldig. Kaarle Krohn har nok påvist trekk av kristen oprinnelse i myten om Tyr og Fenrisulven. Og sterke grunner taler for at han har rett i at Fenrisulven svarer til ett av Bibelens uhyrer, Behemot eller Leviatan. Men ved overensstemmelsen med det keltiske og indiske sagn viser det sig at myten har et felles indogermansk grunnlag. Og når dette sagn gjelder himmelgudene Indra og den keltiske Jupiter *Nodens*, er det logisk riktig å slutte at også Tyr har vært den store himmelgud. Men logikk er kilden til mange villfarelser, og jeg tror at saken kan forklares på en annen måte. Sagnet om himmelgudens tapte og erstattede hånd tror jeg må forklares som månesagn. Ingenting passer bedre som naturgrunnlag for dem enn månevekslingen mellem fullstendig mørke og den lysende fullmåne. Månen er altså her himmelgudens hånd, og når fullmånen lyser, synes den å være en hånd av gull eller sølv. Men når måneguden utskiltes som særlig guddom, måtte månesagnet overføres til ham, skjønt dette ikke passet i formen. For månen kan nok være hånd for himmelguden, men ikke for måneguden. Dog, folketroen bryr sig om realiteter og ikke om former. Og Tyrsmyten har forandret det hele. Den har gjort den lysende sølvhånd eller gullhånd til en almindelig brukbar jernhånd, så at sagnet derved er blitt uforståelig som naturmyte. Man har bare visst at det var månesagn, og derfor overført det som det var til måneguden.

Meget vanskeligere blir det å forklare hvordan denne underordnede gud, solgudens svenn, måneguden, kan ha det samme navn som de store himmelguder hos grekerne og romerne, Zeus og Jovis, det navn som betyr „gud“, *deus*, eller dag, lys, *dies*. Hvordan kan en underordnet gud komme til å kalles for „gud *sans phrase*“?

Det er bare ved et tilfelle jeg kan forklare det. Det er hos den greske geograf Strabon et sted som forteller om keltibererne og deres nordlige naboer. Det er anført i Useners berømte bok „Götternamen“, side 277, note 1. Strabon forteller at de i fullmåne-netter feirer dansefester for en gud uten navn (θεῷ ἀνωνύμῳ). I den trolldomsfulle månenatt var der satt segl på lebene; man torde ikke nevne guden ved navn, man torde bare kalle ham Gud. Slik blir da måneguden, solgudens følgesvenn, til en gud uten navn, en Tyr, Ziu, Tiwas, der svarer til det latinske *deus*. Dette Tyr blir å opfatte som et tabu-navn. Men når måneguden får en borgerlig funksjon, når han blir tinggud, kalles han også efter sin stilling for Thingsus, Dings.

Og hermed får vi slutte vår utvikling av de grunner som bestemmer oss for den antagelse at den guddom som Tacitus kaller *Mars*, er den samme som den der hos Cæsar kalles *Luna*, og at denne månegud oprinnelig har vært solgudens svenn og er blitt stående som en slik underordnet guddom i den lappiske gudegruppe og i *Hýmiskviða* som Tors tjener, der på runebommen er enarmet som Tyr *einhendr*.

Resultatet av disse enkeltheter er da at vi i disse våre guder har de to indogermanske hovedguder, som er kjennelige i sin dyreform, bukken og hesten. Det er himmelguden og fruktbarhetsguden (ildguden), som gjenfinnes i de senere Tor og Frøy. De svarer til romernes himmelgud Jupiter og deres krigsgud (oprinnelige fruktbarhetsgud) Mars, til hellenernes himmelgud Zeus og deres fruktbarhetsgud (senere sjøgud) Poseidon, til indernes himmelgud Indra og deres fruktbarhetsgud (oprinnelig ildgud) Agni. Himmelguden har visstnok omfattet både sol og måne. Men de primitive germanske folk har hatt vanskelig for å fatte at en gud rådde over mere enn én ting, og hos dem har himmelguden alt fra helleristningenes tid delt sig i en solgud og en underordnet månegud. Så får vi Tor, Tors tjener og *Veraldar Goð*. Men i tidens løp er denne månegud, Tors tjener, blitt selvstendig, så vi får tre guder *Sol, Volcanus* og *Luna* hos Cæsar. Deres naturbetydning er svunnet inn, ingen vet at Tor har vært solgud; det er Montelius som det har lykkes å gjenkjenne ham som sådan. Tyr er blitt tinggud og krigsgud, og vi kan bare slutte at han har vært månegud derav at vi har Tacitus' meddelelse om at germanerne holdt ting ved nymåne og fullmåne. Siden er Frøy blitt avløst av Odin hos tyskerne. Slik fremkommer den gudetrias vi har hos Tacitus: Merkur, Mars og Herkules. Det er ukedagenes Odin, Tyr og Tor.

Tacitus nevner også i Germania kap. 9 at en del av germanerne dyrker en gudinne som han gjengir med Isis, og han sier at hennes symbol er et skib. Som tidligere omtalt er denne gudinne blitt identifisert med gudinnen Nehalennia som står på et skib. Billedet er funnet på øen Walcheren. På Aspeberget finnes ved siden av skjoldet og hanen også en tom båt som symbol for gudinnen; men nærmere kan vi ikke komme denne størrelse.

I ukedagsnavnet er den latinske Venus' dag gjengitt på oldnorsk med *Frjádagr*, som er den tyske gudinne Frijas dag, og Frija er Frigg, den store gudemoder. Hun slutter sig her til de tre guder, Tor, Tyr og Odin (oprinnelig Frøy). Det er de samme guder som vi fant på Aspeberget.

2. Det eldste gudesett.

Vi har sett at det bakenfor det sett av guder som vi har søkt å bestemme i det siste kapitel, finnes en annen gudekrets. Den har en solguddom og en jordguddom, en moderguddom. Og de er uttrykt i dyreskikkelse. Menneskeskikkelsen i disse guddommer har vi ikke kunnet iaktta. Solens dyr er her en hjort og moderguddommens et svin. Rimeligvis er svinet oprinnelig et villsvin. De to dyr har visstnok oprinnelig vært offerdyr for sine guddommer. Det har vært villsvin og hjort, som tilsammen er det kongelige vilt, og de viser tilbake til en tid da man ofret vilt og ikke tamdyr til sine guder. Disse guddommer har vi funnet på den meget gamle ristning fra Fossum. Men selv der har vi kunnet konstatere at de var ute av bruk som offerdyr, for det ofres en hund og en hest. Også som guddomsdyr trer de tilbake på helleristningene. Det er da ikke å vente at man i senere tiders billeder skal treffe annet enn ubetydelige og spredte rester av den gamle gudegruppe.

Et av de merkeligste billeder hvor de begge forekommer, både hjorten og svinet, er funnet på en flaske fra Matzhausen i Pfalz. Den stammer fra keltisk tid. Den er merkelig ved at vi her har for oss et rent pantheon av guddomsdyr, og det både av dem fra vår eldste gruppe og av dem fra den senere gruppe, den som vi fant på Aspeberget. Av Fossumgruppens dyr har vi hjorten og svinene. De er stillet mot hverandre i samme gruppeordning som på Fossum, men her er der to svin, ikke svin mot rovdyr. Av den senere gruppes dyr som forekommer her, har vi et hestepar, som også er stillet mot hverandre. Videre har vi solgudens dyr, bukken med store, bøiete horn. Dessuten har vi to ganger gjentatt en fugl, som vi fant var moderguddommens dyr i Aspebergsgruppen. Her er det en gås eller en svane, som vi fant ved gudinnen på ristningen fra Bjørngård. Og endelig har vi en ulv som holder på å jage en hare. Ulven er, som vi siden skal se, det dyr som er knyttet til den onde buevette, den som vi særlig kunde konstatere på Fossumristningen. Det er ganske besynderlig at vi her har sammen dyrene både fra den eldre og fra den yngre gudekrets. Men kelterne var et vandringsfolk. Deres vandringer nådde både til Galatia i Lille-Asia i øst og til de britiske øer i vest. Et vandringsfolk kommer i berøring med andre folk og optar nytt fra dem samtidig med at det trossig bevarer sine gamle eiendommeligheter. Derfor er det rimelig at vi her finner gamle og nye guddomsdyr side om side (fig. 117).

Av disse dyr er det solens hjort og moderguddommens svin som vi skal søke tilsvar til fra andre billeder. Tydeligst kan vi følge forekomsten av hjorten. En hjort finnes på en gullbolle fra Zürich mellem andre dyr; men utførelsen er så utydelig at disse andre dyr ikke lar sig bestemme. En hjort finnes også på kultvognen fra Strettweg i museet i Graz og likeså i den øverste ring på det korte gullhorn fra Gallehus. Vi skal siden betrakte hjortens forekomst her og kan bare på forhånd si at vi også her mener å kunne bestemme den som solhjort. Men det merkeligste spor som en slik solhjort har efterlatt sig, finnes ved en gud i menneskeskikkelse, lithauernes Perkunas. Han avbildes med hjortehorn og med en øks i hånden (fig. 118), og han svarer til den nordiske tordengud Tor. Vi har i forrige kapitel søkt å påvise at Tor oprinnelig har vært solgud. Og på samme måte har det vært med Perkunas. Men det merkelige er at det er en eldre form av solguddommen som har tatt skikkelse i ham. Sine hjortehorn har han fra sin gamle solhjort, og hans flintøks svarer til solgudens dobbeltøks i den kretisk-mykenske kulturkrets. Det er det eneste tilfelle hvor vi kan vise at det ut fra solens hjort har utviklet sig en menneskeskikkelse. Også på en annen måte er vi her kommet til et merkelig sammentreff.

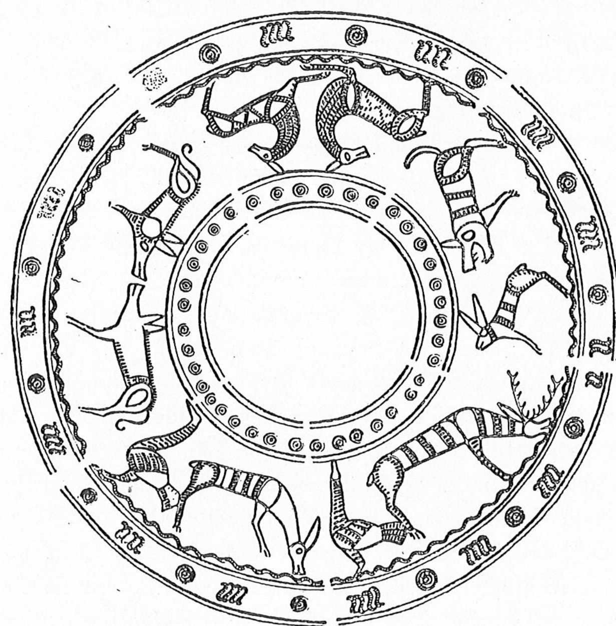


Fig. 117. Matzhausen, Ober-Pfalz, Bayern.

Vi så at lappenes fruktbarhetsgud var utstyrt med hjortehorn som hadde utviklet sig av den oprakte hånd hos guden med de store hender på helleristningene, og guden med de store hender førte på helleristningene øksen som sitt våben, som symbol for fruktbarheten. Her hos Perkunas har vi også både hjortehorn og øks, men de stammer begge fra en annen kilde. I hjortehornene går igjen den gamle solhjort og i øksen solgudens dobbeltøks. Vi står da overfor det tilfelle at ting som ligner hverandre påfallende, kan ha helt forskjellig kilde. Det er et av de uformodede tilfelle i videnskapen. Men det hender at det sanne ikke alltid er sannsynlig, og omvendt, at det som forekommer sannsynlig, ikke alltid er det sanne. Når det i Perkunas' skikkelse avspeiler sig en eldre solguddom, solhjorten, synes det å svare til dr. G. Schüttes formodning om at i hans navn, Perkunas, kan gjenfinnes navnet *Fjǫrgynn*, som synes å være et eldre navn på Tor, mens navnet Tor skulde ha sin oprinnelse fra Tanaros, kelternes navn på sin tordengud.

Vender vi oss nu til moderguddommens svin, forekommer de stilt mot hverandre slik som på flasken fra Matzhausen også på en krukke fra Borgstedfeld i Holstein fra jernalderen, omkring 300 e. Kr. (se fig. 140). De forekommer her sammen med billeder av solguddommens bukk og av guden med de store hender i menneskeskikkelse, samt av en figur som man har tydet enten som en orm eller som en svanehals. Det er merkelig at på begge steder er der billede av to svin. Det kan vise tilbake til den hellige

reduplikasjon som vi har iakttatt på Fossumristningen og på Kivikgraven. Men vi finner også et tilsvar til den i kulten av en fruktbarhetsgudinne, nemlig grekernes Demeter. Til henne blev det på Thesmoforie-festen ofret to unge svin. De blev slaktet og kastet ned i en grube, og når de var råtnet, blev de tatt op, og kjøttet blev anvendt til å gjødsle markene med. Professor Eitrem har i sin bok „Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer" påvist at denne slags offer er den eldste form av ofring; først senere kom brennoffer i bruk. Nettop ved jordens og fruktbarhetens guddommer er det eiendommelig at man holder fast ved en urgammel offerskikk; men svinene er her tamsvin og ikke villsvin, som vi har vist er den oprinnelige form. Man kan næsten si at det er billedet av disse offersvin fra Thesmoforiefesten for Demeter som vi har for oss i billedene fra Matzhausen og fra Borgstedfeld. Vi kan videre forfølge svinene, enten de nu er tamme eller ville, som tegn og benevnelse for en kvinnelig guddom. Tacitus nevner i Germania kap. 43 at æstierne, som bodde ved Weichsel, dyrket gudenes moder og som hennes tegn bar billede av villsvin på sine rustninger. Og det samme synes å gå igjen i Frøyas uhøviske tilnavn *sýr*, purke. Müllenhoff har i sin berømte avhandling „Frija und der Halsband-Mythus" vist at Frøya har overtatt adskillige mytiske trekk som oprinnelig har tilhørt den gamle gudemoder Frigg. Vi kan anta at det også er tilfelle med dette tilnavn som hører til en oprinnelig moderguddom eller jordguddom. Således tror Vedaenes indere at i villsvinet er skjult en jordens guddom, og villsvinet representerer jo gudenes mor hos æstierne. Men ved henne kommer vi inn på en ny utviklingslinje. Hennes tegn, villsvinet, bæres som amulett i kamp. Og dette kan vi gjenfinne blandt billedene. På Gundestrupkjelen fra Jylland har vi billede av krigere med villsvin på sine hjelmer (se Sophus Müller, Nordiske Fortidsminder, Pl. VI). Og det samme finner vi på hjelmen fra Vendel i Uppland, som stammer fra vikingetiden (se Hj. Stolpe och T. J. Arne, Graffältet vid Vendel, Sth. 1912, pl. V, fig. 2). Også her ser vi krigere, hvis hjelm er utstyrt med billeder av svin. I sproget har vi et særskilt uttrykk for disse svin. De kalles for *hildissvín*, kampsvin. Så nær er forbindelsen mellem dem og kampen at en helt i skaldenes og Eddaens sprog like til kalles for *Jǫfurr*, villsvin. (Ordet svarer til det tyske „Eber".) Det var å vente at når svinet således blev et kampens symbol, måtte det løse sig fra den kvinnelige guddom og gå over til en mannlig gud. Og det har virkelig vært tilfelle. Svinet er blitt forbundet med fruktbarhetsguden Frøy. I *Hervarar saga* fortelles om en julefest. Kongen, Heidrek, hadde en galt som han viet til Frøy. Den blev ført inn



Fig. 118. Perkunas.

til julefesten, og mennene la sine hender på den og avla løfte om den dåd de vilde utføre. Og Snorre forteller at Frøy rider på en galt, *Gullinbusti*. Dette er merkelig, fordi Frøy ellers er hestenes gud. Men her inntrer som forklarende moment at den nye gud Odin er trengt inn. Vi har sett at Odin i Tyskland allerede på Tacitus' tid har fortrengt Frøy. Det er det ikke lykkes ham å gjøre i Norden. Men han synes å ha berøvet Frøy flere av hans attributter. Vi har sett at helleristningens gud med de store hender svarer til den nordiske Frøy. Og vi har sett at denne guds dyr er hesten, og at han fører spydet. Nu har Odin i den nordiske gudelære sin hest Sleipner og sitt spyd Gungner. Så meget har han da opnådd at han har tatt disse attributter fra Frøy, og Frøy, hesteguden, har måttet ride på sin galt, som oprinnelig tilhørte gudenes mor.

Bare i et skaldevers omtales det at Frøy rider på hesten *Blóðughófi*. Ordet betyr „den hvis hover er blodige". Mulig kan det betegne hesten som den seirende i et hesteskeid.

At svinet er gått over til Frøy, kan vi likefrem konstatere på et billede på den nevnte kjel fra Gundestrup. Der står en gud som på sine armer holder to skikkelser, og hver av dem bærer et svin. Svinene er vendt mot hverandre, slik som de er det på flasken fra Matzhausen og på krukken fra Borgstedfeld (fig. 119). Axel Olrik har i sin berømte avhandling om gullhornene (Danske Studier, 1918, s. 1—34) tydet denne skikkelse som et billede av guden Frøy, og det er visstnok ganske riktig. Bestemmelsen styrkes av to dyrefigurer på hver side av ham. Den ene av dem er en hest, som her bærer vinger, et av de mange trekk på Gundestrupkjelen som viser påvirkning fra antikken. Det andre dyr kan ikke bestemmes. Mulig er det en hund. Imidlertid er der her en vanskelighet. Vi har nevnt at det på Gundestrupkjelen også finnes billede av den keltiske gud Kernunnos, og vi har ment å kunne bestemme denne gud som opstått fra en figur der svarer til helleristningenes gud med de store hender, hvorfra også den nordiske Frøy nedstammer. Det skulde efter dette på kjelen finnes avbildet to former av den samme guddom; men det er ingenting som tyder på at det ene billede på kjelen på nogen måte kan identifiseres med det andre. Hver for sig er disse tydninger meget greie; vanskeligheten ligger i at de forekommer på samme kjel. Kjelen er funnet i Jylland; men den har så mange keltiske trekk at man har ment den er av keltisk oprinnelse. I sin avhandling om den i „Jahrbuch des Kaiserl. Deutschen archäologischen Instituts" 1916 har Fr. Drexel villet bestemme den som stammende fra kelterne ved Donau. Skulde det være et trekk av den keltiske mangfoldighet som vi har funnet på flasken fra Matzhausen, at vi her har den samme guddom i to så forskjellige utgaver? Eller er det slik at vi ved denne keltiske sølvkjel også kan anta et nordisk innslag fra den egn hvor den fant sitt siste gjemmested? Vi kan her konstatere vanskeligheten, men vi kan ikke finne nogen sikker løsning. Diagnose er ikke helbredelse; men den er et skritt på vei til helbredelse. Vanskeligheten ligger

fremfor alt i at den gamle keltiske kultur har spillet en stor rolle i utviklingen, men at den for oss iallfall nu står som en temmelig ubekjent størrelse.

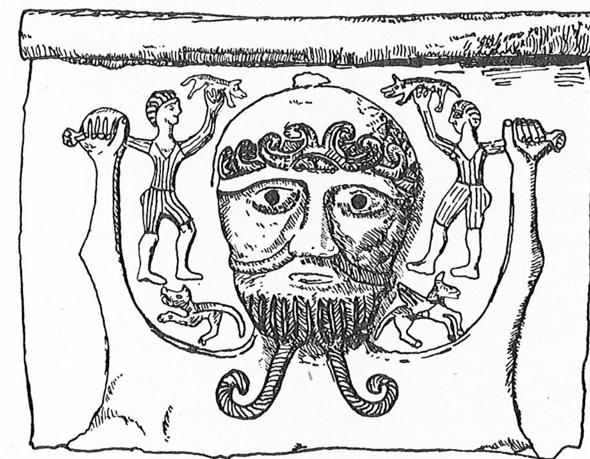


Fig. 119. Fra Gundestrupkjelen.

Mulig kan begge gruppens guddommer finnes forenet i en hedensk folkeskikk som vi kjenner fra en gammel notis. Den kristne kirke forbyr stadig gamle hedenske skikker, ogderiblandt en som synes besynderlig: å klæ sig ut som gammel kjerring eller hjort (*vetulam aut cervulum facere*). Dette forbud går igjen i denne form fra 4. århundre, da det først finnes i Spania, og ned til 12. århundre. Ser vi i den gamle kjerring en moderguddom, har vi vår gudegruppe for oss. Moderguddommen har fått menneskeskikkelse, mens solens hjort er blitt stående. Den almindelige forklaring er at *vetulam* er feil for *vitulum* (kalv). Men dersom vi setter det i forbindelse med vår gudegruppe, behøves ingen rettelse. På helleristningene har vi ikke funnet at nogen av disse guddommer har menneskeskikkelse. Men vi har sett at ut fra solhjorten har utviklet sig en menneskegud, Perkunas, med hans hjortehorn. Og vi har funnet svinene som attributt ved æstiernes Gudernes Mor, og som offerdyr ved grekernes Demeter. Med dem vil vi da sammenligne *Vetulam*, den gamle kjerring som forekommer i den hedenske skikk. Men selvfølgelig må denne antagelse fremsettes med et visst forbehold.

Således har vi fra billedmateriale og mytologi og folkeskikker dokumentert og bestemt denne gudegruppe, skjønt den allerede på helleristningene er trengt tilbake, og vi har ved svinet kunnet følge en utviklingslinje som har ført det over fra en Moder Jord til en mannlig kampgud, til hvem man avlegger løfter om den dåd man skal utføre. Men det er dog spredte rester, og vi har måttet bygge på formodninger i større utstrekning enn det var tilfelle ved de andre guddommer. Det må være så, for her handles der i særlig grad om forsvunne størrelser. Selv om størrelsene kan gjenfinnes her og der, er det som først og fremst er forsvunnet, sammenhengen mellem dem, og vi har måttet gjette oss til forbindelseslinjene.

3. Vognkultens guddommer.

a. Tohjulsvognen med hesteforspann.

Vi har sett at det mellem helleristningene i Bohuslen og i Skåne er den forskjell at vi i Bohuslen har en hestegud som representeres av en hest, mens i Skåne den samme hesteguddom representeres av et hestepar. Fremfor alt kan vi iaktta forholdet med denne dobbelte hesteguddom på Kivikgravens ristninger. Vi har hesteparet to ganger fremstillet på helle no. 3 ved siden av den helle hvor vi har billede av solhjulet. Og på helle no. 7 ser vi dette hestepar i funksjon. Øverst er det spent for den hellige vogn, og i midtrekken ser vi de kjempende hingster i skeidet. Om jeg har rett i min forklaring, er det hesteparet som er ofret, og deres blod som offerkaret inneholder, det som er fremstillet i midtrekken av no. 8, omgitt av de kvinneklædde figurer, som vel er offerprestinner. Vi har således tre momenter som fremtrer i denne dyrkelse av hesteparet: de er forspannet for den hellige vogn, de er de kjempende hester ved skeidet, og det er dem som blir ofret ved høstens store offerfest. Det første moment, de hellige hvite hester som forspann for kultvognen, er visstnok det mest betydningsfulle; for det har holdt sig i kulten, og vi kan gjenfinne det hos Tacitus, som har skildret det i Germania kap. 10. Men det er ikke det mest fremtredende her på Kivikgravens billeder. En større rolle synes denne vogn å spille på en annen berømt skånsk helleristning; ristningen på Villfarastenen (fig. 120). Her står vognen sammen med skib til dels over dem og synes å rangere like med dem. Vender vi oss så til en annen skånsk helleristning, den fra Frännarp i Gryt sogn, da er vognen her fullstendig enerådende. Her er det på billedet bare vogner og hjul; og vognene er uten forspann, de har tydeligvis sin betydning i sig selv (fig. 121). Vi kan i disse billeder således følge en stigende linje for vognkulten, og det er da forståelig at det først og fremst er vognkulten som gjør sig gjeldende når de skånske guddommer trenger inn i Bohuslen. Vi har sett på ristningen fra Björneröd hvordan der bukk og hest er spent for vognen, hvordan man har søkt å tilpasse de bohuslenske guder i dyreform ved den nye vognkult. Vognkulten vil her omfatte hele den bohuslenske gudegruppe. Men vi har en annen bohuslensk ristning, ristningen fra Disåsen i Brastad, hvor vi kan se at der er inntrådt en reaksjon, og hvor vognkulten er blitt henvist til hesteguddommens område (fig. 122). Her har vi også adskillige vogner, men med forspann. Og ved en av dem står en oprakt hånd. Den svarer til den oprakte hånd som vi fant på ristningen fra Bakkehaugen i Skjeberg i Østfold, og som vi der forklarte som betegnelse for guden med de store hender (se fig. 48). Vognkulten er altså her bragt inn under denne guddoms herredømme.

Vi vil finne at det samme forhold gjør sig gjeldende ved de andre former for kulten av hesteparet. Det finner vi likefrem illustrert på rist-

ningen fra Backa Utmark (se fig. 93). Her ser vi de to kjempende hester; hesteskeidet er altså optatt i dyrkelsen. Men samtidig har vi billede av den bohuslenske gudegruppe, solguden og hans svenn og hesteguden. Og her er denne siste formet slik at hans armer løper ut i hester. Vi har altså et hestepar med en enkelt menneskeformet hestegud. I menneskeform er den gamle gudeskikkelse blitt stående som den var; men dens forhold til dyreformen av guddommen er blitt modifisert.

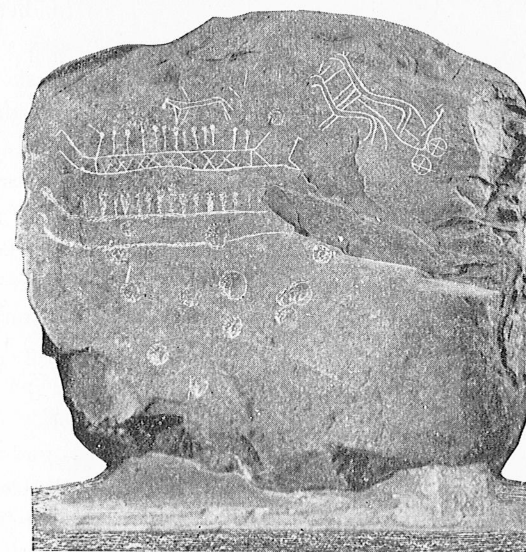
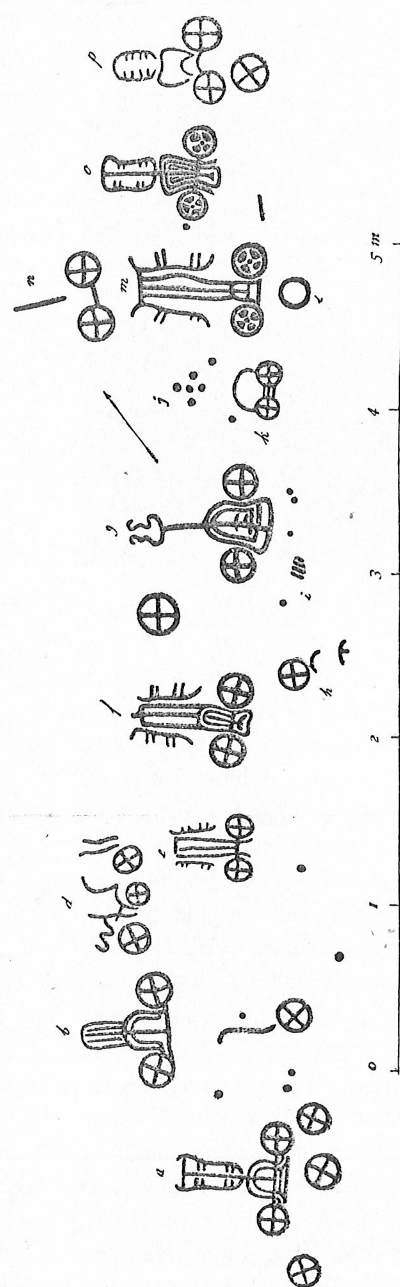


Fig. 120. Villfarastenen.

Også ved hesteofferet kan vi se hvordan det nye har møtt det gamle og har måttet modifisere sig efter det. På Kivik synes det som begge hester er ofret, som offerkaret inneholder begges blod. Vi ser i ethvert fall ikke noget til at en av dem har fått leve. Men på Backa Utmark-ristningen (se fig. 93) har vi billeder av hesteparet stillet mot hverandre, slik at den ene er avbildet med benene i været. Det har vi forklart som om den ene er død og den andre levende, og vi har sett at dette stemmer med ofringen av oktoberhesten i Rom, hvor bare den ene hest i spannet blev ofret. Det samme trekk har vi ment å kunne gjenfinne på den jernalderske helleristning fra Örsta i Uppland og likeså på ristningen på en tilje i Osebergskibet (se fig. 94 og 95). At det her på Backa Utmark-ristningen er blitt ordnet slik, har visstnok sin grunn i at her har hesteparet møtt det gamle sett offerdyr som vi kjenner fra Fossumristningen, hest og hund; siden er også hanen kommet til. Og billedet av dette sett offerdyr har vi på Backa Utmark-ristningen i en gruppe øverst til venstre; under to såler står her en hest, og over dem står hane og hund. Efter gammel skikk har man således ofret en hest; men denne hest har sin plass i det nye hestepar.

Vi ser da at den gamle bohuslenske gudsdyrkelse har innforlivet i sig trekk som er kommet fra den skånske form av kulten. Men den gamle gudsdyrkelse har hevdet sig både i sin menneskeform og i sin offerskikk. Slik er den blitt stående. Gudene på de bohuslenske ristninger gjenfinnes i den lappiske gudegruppe, hos Cæsar og hos Tacitus. Og offerskikken er blitt uforandret. Hester, hunder og haner blev ofret i Leire efter Thietmar av Merseburgs beretning, hester og hunder i Uppsala efter Adam av Bremens beretning.


Fig. 121. Vogner fra Frännarp, Gryts socken.

Imidlertid har vi på Kivik sett at der også var iallfall spire til et gudepar i menneskeskikkelse. Det var de to ildtendere som var omgitt av den magiske ring. På andre ristninger har vi kunnet følge deres vekst. På Ordrupstenen var de trått ut av ringen og hadde den mellem sig. På Bardalristningen var de meget større enn ringen, som i ett tilfelle stod på et stativ og således synes å være en hellig gjenstand. Men i en annen gruppe på ristningen stod de i et skib, og der var ringen bortfalt. Der syntes deres guddom å være blitt selvstendig. Efter Frazers fremstilling i „The Golden Bough“ har man eksempler på at personer som utfører en kulthandling, blir opfattet som representanter for guddommen. Slik synes det å være gått med disse ildtendere. I dem har det side om side med hesteparet utviklet sig et guddommelig menneskepar som en fellesguddom der står ved siden av solguddommen.

Nu må vi spørre om vi mellem de senere nordiske guder kan finne en tilsvarende gruppe, og en slik gruppe har vi allerede tidligere nevnt. Det er den gudekrets som vi kjenner fra Adam av Bremens beretning om Uppsalahovet og dets guder. Her blev dyrket Tor, Odin og Frøy. Tor var den største, Odin og Frøy stod på samme linje. Vi har sett at hos Tacitus er forholdet slik at Odin har tatt Frøys plass, men det kan han ikke ha gjort uten at han i det vesentlige har vært likeartet med sin forgjenger. Og når Odin således har vært beslektet med Frøy, får vi her i de to Uppsala-guder et tilsvar til det guddommelige menneskepar som har utviklet sig av ildtenderne på Kivik. Men selvfølgelig går ikke dette umiddelbart over i de to Uppsala-guder. Vi har allerede omtalt at Odin er en ny gud både i Tyskland og i Norden, og vi kan derfor ikke bli stående ved denne gudekrets fra Uppsala. Vi må søke tilbake til en eldre, tilsvarende

gudekrets, hvor vi istedenfor Odin finner en annen nordisk gud, hvis plass Odin senere har inntatt. Og en slik gudekrets finner vi nevnt i begynnelsen av Eddadiktet *Grímnismál*, strofe 4 og 5:

Land er heilagt
er ek liggja se
ásom ok álfom nær;
en i Þruðheimi
skal Þórr vera
unz um rjúfaz regin

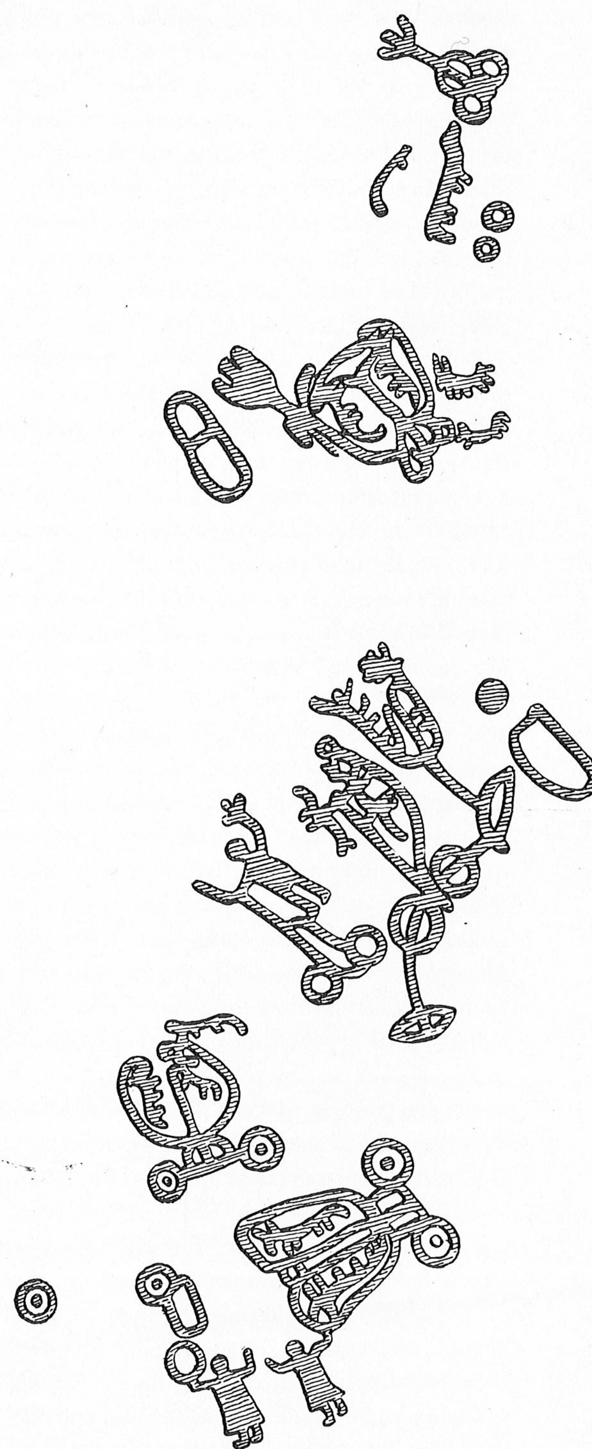
Ydalir heita
þar er Ullr hefir
sér um gorva sali.
Alfheim Frey
gáfu i árdaga
tivar at tannfé.

Det lyder i Gjessings oversettelse:

Land er helligt,
jeg ligge ser
æser og alver nær;
men i Thrudheim hist
skal Thor være,
til guder brat forgaar.

Ydale nevnt er,
der Ull sig har
sig opreiste sale;
Alvheim gav
guder i tandfæ
Frey i fjerne old.

Vi ser her i umiddelbar forbindelse de tre guder Tor, Ull og Frøy, med Tor som den første og derfor vel den største gud. Det svarer til Uppsala-triaden, men således at Odin der har inntatt Ulls plass. Den gamle gudetrias er da den som vi har for oss her i *Grímnismál*-strofene, nemlig Tor, Ull og Frøy. Disse strofer står for sig selv i diktet. De tre guder


Fig. 122. Disåsen, Brastad, Bohuslen.

får hver sin halvstrofe, mens efterpå i diktet hver gudegård optar en hel strofe. Her regnes ikke op, der sies bare at Tor skal bo i Trudheim til guders fall, Ull har sin sal i Ydale, og at gudene i urtids dager gav Frøy Alvheim til tandfé. Fra verdens begynnelse og til Ragnarok når synskretsen i disse strofer, der behøves ikke noget mere, for de rummer alle tiders krets. Men efterpå begynner opregningen: den tredje gård, den fjerde o. s. v. inntil den ellevte. Og der regnes galt. Der skulde være begynt med den fjerde. Den er tydeligvis regnet efter strofer og ikke efter guder. Det synes mig da innlysende at disse strofer 4 og 5 hører til et eldre lag i diktet, og at den følgende opregning er en senere tilføielse.

Det er mulig at vi finner antydninger og rester av den samme gudegruppe på Danmarks gamle, store kultsted Leire. Axel Olrik (Danmarks Heltedigtning, I, s. 188 ff.) har her meget heldig forsøkt å formidle mellem tradisjonen, som er rik, og den arkeologiske forskning som forholder sig avvisende, derved at han lar utviklingen bli avbrutt i det 6. århundre. Billedet av Rolv Krakes brennende borg har han fint stillet op. Men det forekommer mig som om han har latt vel meget gå med i branden. Efterretningen om Leire som offersted, slik som det skildres av Thietmar av Merseburg på 900-tallet, kan neppe helt avvises. På sitt billede av stedet har nemlig Oluf Worm en haug som heter „Kirkehøi" med tradisjon om at der har ligget en siden nedbrutt kirke der. Er Leire et offersted som er knyttet til en kongeborg som blev ødelagt i 6. århundre, da er det sannsynlig at stedets offerkult har bibeholdt preget fra glansdagene. På Worms billede finner man to hauger med navnene „Hyldehøy" og „Frijszhøy". Om Hyldehøy har Worm en tradisjon om at kongene skulde være hyldet der, hvad der naturligvis bare er falsk navneforklaring. Sammenligner vi dette med de guder som nevnes i de to strofer i *Grímnismál*, vil man uvilkårlig tyde disse navn som *Ullar haugr* og *Freys haugr*. Men i den form det er kommet til oss, er gudenes navn blitt omtydet, Ulls til treet hyld og Frøy til adelsnavnet Friis. Gjennem forvanskningen kan vi dog skimte dette gudepar. For så vidt sagnet om den nedbrutte kirke er riktig, må man anta at der også har vært en tredje gud her, og han har visstnok vært den største, da der blev bygget kirke på hans haug.

Dersom vi sammenligner forekomsten av gudenavn i Uppsala, i *Grímnismál*strofene og i Leire, får vi følgende:

Uppsala: Tor (største gud), Odin, Frøy.
Grímnismál: Tor, Ull, Frøy.
Leire: N. N. (største gud), Ull, Frøy.

Det forekommer sannsynlig at den oprinnelige form er den som finnes i *Grímnismál*strofen, og at den gruppe vi har antatt i Leire, må restitueres i overensstemmelse med den. Uppsala-gruppen viser en senere utviklingsform, hvor Odin har tatt Ulls plass; men ellers stemmer gruppen overens.

Her kan vi dra inn i betraktningen resultatet av Magnus Olsens undersøkelser i hans bok „Hedenske kultminder i norske stedsnavne", I. Ut fra gudenavns forekomst i norske gårdnavn har Magnus Olsen her kunnet konstatere at Ull og Frøy ofte forekommer sammen, og det leder til den slutning at de som guder har hørt sammen, at de har vært gudebrødre. Det regner jeg for en av de betydelige og avgjørende opdagelser i nordisk myteforskning. Ved den er vi kommet nærmere til forståelsen av den gudegruppe vi har for oss. Vi har i den på den ene side Tor, på den andre gudebrødrene Ull og Frøy. Vi har således som i den bohuslenske gudegruppe oprinnelig to guddommer. Men her er det ikke solguden som har spaltet sig, — derimot gruppens annen pol, hesteguddommen, som er blitt til en dobbeltguddom, til de to gudebrødre. Og dette svarer på det nærmeste til forholdet på helleristningene i Kivikgraven. Der var avbildet som guddommer solhjulet og et hestepar, og vi så at hesteparet hadde sitt tilsvar i de to ildtendere, som efter regelen i folkeskikken helst skulde være to brødre. Dette er en annen utviklingslinje av denne gudegruppe enn den som vi fant hos lappene, hos Cæsar og hos Tacitus, men utgangspunktet er det samme: de to store felles indogermanske guddommer, en solguddom eller himmelguddom og en hesteguddom som synes å være en ildguddom.

I denne gudekrets er så den nye gud, Odin, trengt inn og har tatt Ulls plass. Det skal siden bli nærmere vist at dette er forholdet ved hans inntrengen. Vi kan her se at hans optagelse har artet sig anderledes i Norden enn i Tyskland. I Tyskland har han fortrengt Frøy, i Norden har han fortrengt Ull. Vi vil her nøie oss med å konstatere at dette er forholdet. Siden skal vi nærmere komme inn på betraktningen av disse guder.

Utenfor Norden forekommer dette guddommelige brødrepar også hos en østgermansk stamme, nahanarvalerne. Tacitus forteller om dette i Germania kap. 43: „Hos dem vises en lund som fra urtid av har hatt religiøs dyrkelse. En prest i kvinnedrakt (*muliebri ornatu*) gjør der tjeneste, men som guder nevnes i romersk fortolkning Castor og Pollux. Det er innebyrden, men navnet er *Alcis*. Billeder av dem forekommer ikke, der er ikke spor av fremmed overtro, men de dyrkes som brødre og som ynglinger." Tacitus forklarer dem ved de romerske guder Castor og Pollux. De var brødre og blev dyrket sammen. De var ryttere og hestetemmere. I Rom står deres statuer på Capitol, hvor de tøiler sine hester. Et tilsvarende broderpar er de østgermanske *Alcis*. Uvilkårlig ledes da tanken tilbake til de to gudebrødre Ull og Frøy i Norden, men den ledes også tilbake til hesteparet og de dertil svarende ildtendere på Kivikgraven. Både hesteparet og broderparet synes å gjenfinnes i *Alcis*. Naturligvis er hesteparet i utviklingens forløp blitt til et rytterpar, men det synes dessuten å finnes en annen merkelig overensstemmelse. Det er den meget omskrevne prest i kvinnedrakt. Ordene „*muliebri ornatu*" kan også bety kvinnesmykke, og det er forklart dels slik at presten hadde langt hår som

kvinner, dels har man her talt om kvinnesmykker og søkt å innfortolke Frøyas berømte Brisingamen; men *ornatus* brukes om prestedrakt — vi taler jo ennu om at en prest optrer i ornat, d. v. s. i prestekjole —, så den fortolkning som er mest likefrem, blir at Alcispresten virkelig optrådte i kvinnedrakt. Nu har vi på Kivik sett at i denne kult forekommer en hel rekke kvinneklædde personer, og vi har også sett at de forekom i folkeskikker som svarer til billedet på Kivik. Det er en fristende antagelse å betrakte Alcisprestens kvinnedrakt som en rest av dette moment i denne kult av hesteparet, det som svarer til det senere rytterpar, *Alcis*. På den måte kommer stedet hos Tacitus til å knytte forbindelsen mellem Ull og Frøy, det guddommelige broderpar, på den ene side og på den annen kultbilledene som vi har for oss på Kivikgraven.

Vi skal imidlertid legge merke til at dette gudepar bare forekommer hos østgermanerne. Hos vestgermanerne har vi hesteparet som forspann for den hellige vogn i Tacitus' Germania kap. 10. Det er altså her optatt i kulten. Men den vestgermanske gudetrias, slik som den forekommer hos Tacitus i Germania kap. 9, har vi kunnet følge tilbake til Cæsars sol, ild og måne og til lappenes Tor, Tors tjener og Frøy. Og den siste gudegruppe har vi i selve billedene kunnet føre tilbake til helleristningenes bohuslenske gudegruppe. Om hesteparet således har fått sin plass i kulten, har det her ikke bragt nogen omdannelse i selve gudegruppen.

Et lignende forhold finner vi hos romerne. Hos dem har vi også en vognkult, hvor vognen har hesteforspann. Det er kappkjøringen ved oktoberfesten med det påfølgende hesteoffer. Men det sies her uttrykkelig at den feires til ære for guden Mars. Den hører altså med til hans dyrkelse. Det er det samme forhold som vi fant på helleristningen fra Disåsen, hvor der ved siden av en vogn med hesteforspann stod en oprakt hånd, som vi tydet som betegnelse for guden med de store hender, hesteguden, den som vi fant svarte til romernes Mars. De to gudebrødre har romerne først lånt fra grekerne. De greske dioskurer er blitt optatt mellem de romerske guder i begynnelsen av den romerske republikks tid. Tradisjonen forteller at de hadde hjulpet romerne i slaget ved Regillussjøen 496 f. Kr. Her søkte tarquinernes ætt å gjenvinne sin romerske kongetrone, men romerne kjempet for sin republikks frihet, og de greske dioskurer hjalp dem så de vant seier. Og så blev disse dioskurer, Kastor og Polydeukes, optatt blandt de romerske guder under de romerske tilsvarende navn, Castor og Pollux. Men de hører således ikke med til den oprinnelige gudeverden hos romerne.

Vender vi oss derimot til de to andre indogermanske hovedfolk, inderne og hellenerne, møter vi disse gudebrødre i full utvikling og i mangeartet forekomst. Og det er merkelig at denne utvikling har tilknytning til begge former under hvilke vi har møtt dette gudepar på Kivikgraven, både som hester og som ildtendere. Hos inderne viser deres navn, aśvinerne, direkte tilbake til hesteformen. For *aśvin* er avledet av *asva*, som betyr hest. Og efter den indiske mytologi er de barn av en gudinne Saranyu, som hadde

skikkelse av en hoppe da de blev født. Men siden er de blitt til ryttere eller vognstyrere. Den samme utvikling har de gjennemgått hos hellenerne. Hos Aischylos kalles de endog liketil for „de to hvite foler", men er siden blitt ryttere og ridderlige ynglinger. Samtidig hermed hører det med til deres vesen hos begge folk at de er ildtendere. Hos inderne tender aśvinene ilden med sine gylne gnidetrær. Det utvikler sig til at de tenkes å tende stjernene, og derved blir de frelsende guder for sjøfolk, og frelser overhodet i nød og fare. I utviklingens forløp er de derved også blitt identifisert med sine stjerner, de tenkes som morgen- og aftenstjernen, som man den gang trodde var to forskjellige stjerner. Hos hellenerne trodde man at det var dioskurene som tendte lysningen når det viste sig „St. Elms ild" på skibenes master og taugverk, og de tendte også stjernene og frelste sjøfolkene. Vi finner dem således hos begge folk med utgangspunkt både i deres dyreskikkelse og deres menneskeskikkelse. Men hos hellenerne dyrkes de også i en tredje skikkelse, nemlig under formen av to bjelker med to tverrstenger. At de dyrkes under form av bjelker, er ikke særeget for disse guder. Det forekommer også ved de nordiske guder. Og mytologene har ment at *áss*, flert. *æsir*, gud, er det samme ord som *áss*, flert. *ásar*, bjelke. Gudeskikkelser i denne form har man funnet i det arkeologiske materiale. I Jylland nær ved Viborg fant man således i en gravhaug en stokk med menneskelige attributter, ansats til hode, phallos og huller til innsetning av armer. Også på Sjælland er et lignende funn gjort. Denne sort gudeskikkelser har vi ikke funnet på helleristningene. Bare ett eneste tvilsomt tilfelle forekommer på Aspebergristningen. Men det lar sig forklare at de ikke finnes. For denne slags gudefremstillinger må efter sitt vesen gå side om side med helleristningene, hvor gudebilledene kan utfolde sig på flaten. Visstnok har vi på helleristningene solhjul som står på stillaser med stenger og tverrstenger (se Baltzer, I, pl. 4, bill. 6), og man kunde mulig ville anta at det forestillet solen sammen med dette gudepar i bjelkeform. Hesteparet på Kivik forekommer jo ved siden av solen, og med solen er forbundet både aśvinene hos inderne og dioskurene hos hellenerne. Men da det her oftere finnes tre stenger forbundne med to tverrstenger, blir denne forklaring mindre sannsynlig, og rimeligvis blir det heller å betrakte som et solbillede satt på et stativ av stenger og tverrstenger, et stativ som ikke har noget å gjøre med dioskurene i deres bjelkeform.

Imidlertid er forekomsten av dioskurene i bjelkeform ikke innskrenket til den hellenske verden. I den vandalske kongefamilie *Asdingi*, som efter Müllenhoff er knyttet til kulten av *Alcis*, nevner Dio Cassius to konger som har de merkelige navn *Rhaos* og *Rhaptos*, hvad der på germansk sprog blir **raus* og **rafts*. Det er besynderlige navn på konger; men i kongerekkene forekommer ofte personer med gudenavn, d. v. s. guder er optatt som ledd i kongenes slektsrekker. **Raus* og **rafts* betyr „bjelke" og „tverrbjelke", altså nettop den form under hvilken dioskurene blir dyrket av hellenerne i Sparta. I Norden finnes i Ynglingeættens kongerekke et

tilsvarende guddommelig broderpar, hestekongene Alrek og Erik. Det er antagelig de samme skikkelser; men grunnlaget for myten om dem er visstnok deres hesteform. I den vandalske kongerekke derimot har de sitt navn fra sin bjelkeform, *Rhaos* og *Rhaptos*, **raus* og **rafts*, bjelke og tverrbjelke. Vi skal siden gjenfinne dem, også i deres bjelkeform.

Disse gudebrødre dyrkes sammen med solen, slik som vi fant hesteparet ved siden av solhjulet på Kivikgraven. Hos inderne forekommer aśvinene sammen med andre guddommer i den kult som øves ved solopgang. Også i mytene står de i forbindelse med solen. Merkelig er det her at solen har skiftet kjønn. Av hankjønnsformen *Sūrya* dannes det en hunkjønnsform *Sūryā*. Det blir altså en solgudinne; men hun kalles også solens datter. Aśvinene bortfører henne på sin vogn og blir hennes ekteherrer. Mellem disse gudebrødre er der en forskjell. De sies å være født fjernt fra hverandre. Den ene tilhører natten, den andre den frembrytende dag. De blir således vekslingsguder.

Begge disse trekk gjenfinnes hos hellenerne. Her er Kastor den dødelige, Polydeukes den udødelige. Men efter Kastors død får brødrene av Zeus lov til å leve sammen en dag i underverdenen, den andre dag oppe på Olympen. Svarende til aśvinenes forbindelse med solens datter har vi i Sparta Kastors og Polydeukes' forbindelse med den strålende søster Helena. På Kreta har vi et lignende broderpar, Minos og Rhadamantys med søsteren Pasiphae (navnet betyr „den for alle lysende"). Alle disse er barn av Zeus. I Sparta er Leda deres mor. På Kreta er Europe det. Til Leda kom Zeus forvandlet til en svane, til Europe forvandlet til en tyr. Men vi har også en annen form av sagnet om deres forbindelse med de lysende kvinner. De bortfører og ekter kong Leukippos' døtre Hilaira og Phoibe (navnene betegner dem som lysende). Dette sagn svarer til de myter om gudesønnene som finnes hos letter og lithauer i deres sanger. Her røver gudesønnene solens døtre, eller de er deres beilere eller også deres brudeførere. Alle disse myter er rimeligvis kultmyter som kretser om „det hellige bryllup", *hieros gamos*, kultbryllupet, som feires for å skjenke fruktbarhet og god årsvekst. Men et nøiere overblikk over disse forhold kan vi først få når vi har betraktet vognkulten i dens annen form, firehjulsvognen, hvis forspann ikke er hester, men okser eller kuer.

b. Firehjulsvognen forspent med kuer.

I Tacitus' Germania kap. 40 fortelles om syv folkestammer som synes å ha bodd ved Østersjøen, at de „sammen dyrker Nerthus, d. v. s. Moder Jord, og tror at hun griper inn i menneskenes anliggender og ferdes blandt folkene. I en ø i havet finnes en ubesmittet lund, og i den en hellig vogn, som dekkes av et teppe; bare presten tør røre ved den. Han merker når gudinnen er til stede i det indre og ledsager henne med dyp ærefrykt når hun kjører omkring, dradd av kuer. Da er det glade dager og fester på alle de steder som hun hedrer med sitt besøk. Da begynner man ikke krig, rører ikke våben, alt jern er nedlåst, de ønsker da bare fred og ro, til presten fører gudinnen tilbake til templet, når hun er trett av å omgåes mennesker. Straks blir vogn, teppe og, om man vil tro det, selve guddommen badet i en ensom sjø. Det utføres av slaver, som sjøen straks sluker. Derav kommer en hemmelig redsel og en from uvidenhet om hvad som er skjedd, fordi det bare blir sett av dem som er viet til døden."

Vi har et merkelig tilsvar til denne Tacitus' skildring i ristningen på Runohällen. Her fant vi billedet av kuer i en ren mytisk størrelse i forhold til de skib og de mennesker som ellers var avbildet på ristningen, og ved siden av dem fant vi noget som vi mente å kunne tyde som fiskeliner med krok. Det var således næringslivet både til lands og til vanns vi hadde for oss, og til lands blev det behersket av de store kubilleder. Det stemmer for så vidt overens med Tacitus' skildring som hans gudinne på sin vogn først blev trukket rundt av kuer og siden blev dukket ned i sjøen. Men på Runohällen har vi hverken nogen vogn eller nogen gudinne. Det som vi da her har for oss, er, om jeg så må si, den beholder hvori Nerthuskulten er blitt optatt, og det kaster en eiendommelig belysning over denne kult. Kuene og sjøen synes her å være det oprinnelige. Gudinnen og hennes vogn er kommet til som noget nytt. Og tanken med de to momenter i dyrkelsen, kringkjøring med kuer og badning i sjøen, synes oprinnelig å ha artet sig anderledes enn hos Tacitus. Hos ham er kringkjøring med kuene den egentlige kultus, den hvori gudinnen trer i forbindelse med folket. Badet i sjøen blir til en kultisk renselse efterpå, hvori Nerthus' guddommelighet likesom fornyes. Men slik kan ikke det oprinnelige forhold ha vært, da vognkulten og dens gudinne blev optatt i den krets som Runohällens billeder fremstiller. Da synes meningen å ha vært at gudinnen og hennes vogn ved sitt nærvær skulde gi sin velsignelse dels til fedriften, når dens kuer fikk dra hennes vogn, dels til den næring man drog av sjøen, når hun og hennes vogn dukket ned i vannet. Dette får sin betydning for betraktningen av den utvikling som Nerthus siden har gjennemgått. Nerthus er det samme ord som det nordiske gudenavn *Njord*. Gudinnen er blitt til en gud. Axel Kock har vist at dette er en sproghistorisk utvikling. Selve navnet er gått over fra hunkjønnsord til å opfattes som hankjønnsord, og dermed har guddommen skiftet kjønn. Om Njord sier Snorre i Edda at han rår for vindens gang og stiller sjø og ild; ham skal man påkalle ved sjøferd og fangst. Han er så rik at han kan gi folk rikdom i land og løsøre, og man skal påkalle ham for det. Vi ser her at guden rår både på land og vann, slik som vi antok var tilfelle ved denne guddoms optagelse i den krets som Runohällens billeder viser. Om hans makt på land har Snorre bare benyttet ubestemte uttrykk. Njord har vendt sig mot sjøen, men her rår han ikke bare for vind og vær og skal påkalles ved sjøferd, han rår også over fangsten og skal påkalles for den. Dette er et trekk som stemmer med billedet av fiskelinene på Runohällen,



Fig. 123—124. To bronsemynter fra Krannon. Fig. 125. Attisk seglsten.

mens det hos Tacitus er forsvunnet og er blitt et blott og bart kultisk moment, en renselse av guddommen. Njords utvikling blir da ikke bare en ny-utvikling, men også en tilbake-utvikling. Og stedet hos Snorre får i forbindelse med billedet på Runohällen betydning for opfattelsen av denne guddoms oprinnelige forhold og dens oprinnelige virkekrets, som omfattet både næringen til lands og til vanns. Det som vi har vunnet ved denne sammenstilling, er en ny betraktning av rammen for den krets hvori vognkulten og dens guddom gjør sig gjeldende, og Runohällens billeder har vist oss at rammen er eldre enn selve guddommen. Vi må da nu vende oss til betraktningen av selve vognkulten slik som den her optrer med firehjulsvognen, og vi må ut fra et videre billedmateriale søke å besvare spørsmålet om hvilken betydning der ligger i denne kultus.

Mest oplysende er her tradisjon og billeder fra en berømt vogn fra Krannon i Thessalia. Den blev trukket ut når man vilde det skulde regne. Vognen er avbildet på mynter, naturligvis i forkortet gjengivelse. Vi gjengir her to av dem (fig. 123 og 124). På den ene er vognen avbildet slik at man ser et par hjul; karmen gjengis med en strek, men på karmen står en urne. På en annen mynt er fremstillingen mindre realistisk; fantasien har likesom opløst det hele i dets bestanddeler. Her svever urnen over vognen, men på hvert av hjulene er der avbildet en fugl. Disse billeder er ikke i sig selv forståelige; men de oplyses ved et billede på en attisk seglsten hvor på en tilsvarende vogn en kvinne reiser sig fra sitt leie på en stråbunt, og her vet man at det skal forestille *Gē*, jorden, som ber Zeus om regn (fig. 125). På vognene fra Krannon har man ingen kvinner, bare en urne, men en tilsvarende kvinneskikkelse må man ha tenkt sig. For ved Krannonvognen har man et ritual. Det blir ropt: „*Hye! Kye!*" (Regn! Bli svanger!) Det er tydeligvis en replikkveksel mellem jorden og Zeus, regnguden. Urnens betydning blir da tilsvarende til jordgudinnen. Den føres ut, og bestemmelsen må være at den skal samle op himmelens første, hellige regn. Også i en annen henseende svarer vognene fra Krannon og fra Athen til hverandre. Deres hjul har en særegen form. Det er ikke ekehjul, men dobbeltkorshjul. Og vi vet at denslags vogner blev brukt med forspann av okser eller muldyr. Denslags hjul utgår fra en særegen form av skivehjulet, hvorav der er bevart et eksemplar i Italia (se Montelius, Civilisation primitive en Italie, I, B. 1). Disse vogner har således en særegen plass i kulten. De føres frem forat himmelen skal forene sig med jorden ved sin fruktbargjørende regn, og at på en slik måte det nye liv skal fremspire. Det gir forklaringen til de fugler som finnes avbildet på Krannonvognen. Fugler har vi funnet hører med til en gudinne. På Aspeberget var det en hane, på Bjørngård en svane som optrådte sammen med gudinnen. Det samme fant vi innenfor den mykenske kulturkrets. Vi hadde gudinner som var omflagret av fugler eller hadde dem på hodet, og på en terrakottafigur var der foran på gudinnen avbildet fugler, som her var storker. Til den samme forestillingskrets må vi henregne fuglene på Krannonvognen. Og vi har fugler forbundet med urnen; også til dette symbol for gudinnen er de knyttet, på samme måte som vi har funnet dem på gudinnens annet symbol, skjoldet. Et vakkert eksemplar av urnen med fugler er den store urne med fugler fra Gemeinlebarn (se Hoernes, Urgesch. d. bild. Kunst[2], s. 485, fig. 2). Forklaringen må vi her søke i den bekjente tradisjon om storken som bringer de små barn. I sin avhandling „Storken som livsbringer" har dr. Schnittger vist at det er en urgammel tradisjon som ligger gjemt i den. Og samme funksjon som storken har svanen på Island. I en annen forbindelse har vi sett at fuglen er representant for selve livet, og da spesielt for åndedrettssjelen („die Hauch-Seele"). Det var der hvor fugler stod ved siden av felte menn og viste at livet hadde forlatt dem, og det blev der ført tilbake til forestillinger i gresk og egyptisk religion. I den siste kaltes denne sjelefugl for *ba*. Det er den samme forestilling som ligger til grunn for billedene av fuglene ved gudinnene og ved urnene på Krannonvognen og urnen fra Gemeinlebarn. Men her står vi ved livets begynnelse, her betyr fuglen at nytt liv skal fødes. Det svarer til Krannonritualets tekst: „Regn! Bli svanger!"


Fig. 126. Kniv fra Itzehoe, Holstein.

Firehjulsvognen fra Krannon med dens urne står ikke alene. Den kan stilles sammen med en rekke „kjelevogner" som finnes i det arkeologiske materiale fra bronsealderen; se for eksempel vognen fra Peccatel i Mecklenburg, avbildet i Die Altertümer unserer heidnischen Vorzeit, Taf. 39, 614; en annen, fra Milavec i Böhmen, se Mannus, X, s. 160, Abb. 2. Understell til slike vogner er funnet ved Ystad i Skåne og ved Saint André i Frankrike. Det er små vogner som man visstnok har å opfatte som forminskede gjengivelser av større prosesjonsvogner, og de skulde da svare til Krannonvognen. Også på dem må man anta at karet, kjelen, må være et symbol for en gudinne, slik som vi har forklart om urnen på Krannonvognen. Det kan gjøres ennu mere sannsynlig. Det avgjørende bevis for antagelsen finnes på den berømte vogn fra Strettweg i Steiermark. Den store midtskikkelse er alle forskere enige om er en gudinne, og på hodet bærer hun et offerkar eller en offerskål, som motsvarer urnen på Krannon og kjelen på kjelevognen. Vi har forbindelse mellem kvinneskikkelser og urner. På en kniv fra Itzehoe i Holstein er avbildet en kvinneskikkelse som holder et kar (fig. 126). På urnen fra Gemeinlebarn bærer kvinnen karet på hodet, og tilsvarende kvinneskikkelser med kar på hodet er funnet i Novilara og Verona (se Hoernes, Urgeschichte[2], s. 451, fig. 6 og 8).

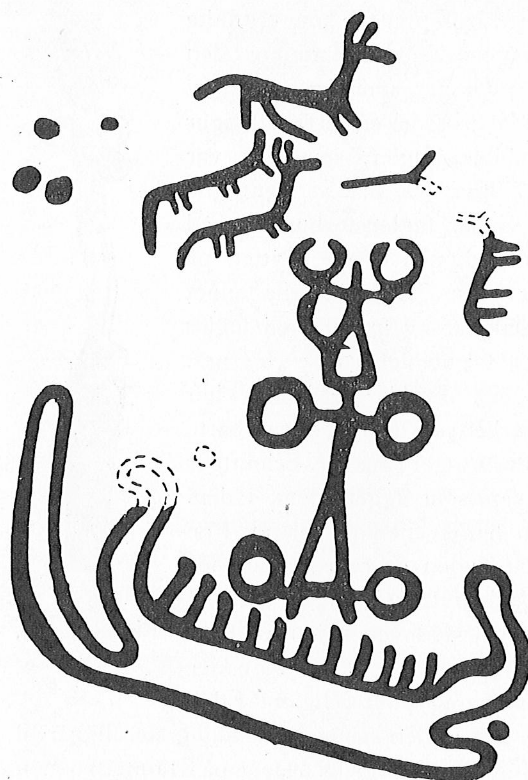


Fig. 127. Ristning fra Lille Borge.

På helleristningene er billedet av firehjulsvognen med forspann av kuer meget sjeldent, og her avbildes bare vognen, hverken nogen kvinneskikkelse eller noget kar på den. Men det forhold er bestemt til stede at forspannet for firehjulsvognen er kuer, mens det for tohjulsvognen er hester. Vi avbilder her et eksemplar fra en norsk helleristning fra Lille Borge ved Fredrikstad (fig. 127). Man må opfatte den som kultvogn, men noget billede av kulten kan man egentlig ikke få ut av den. Det samme gjelder om de store prosesjonsvogner som man har funnet, fra senere tid. I Dejbjerg i Jylland er funnet to av dem, og til Osebergfunnet hører som et av de merkeligste stykker en vogn. Osebergvognen er smykket med billeder, men de er ikke lett forståelige og har gitt anledning til forskjellige tydninger. A. W. Brøgger har visstnok sikkert vist at det er en kultvogn. Den er i sig selv så fin og skrøpelig at den ikke kunde brukes til befordring. Den er bare til å føre frem på en festplass. Alle vognene, både de fra Dejbjerg og Oseberg og de på helleristningene, er tomme. Men man må anta at når de blev ført frem til fest, stod der på dem en person eller et billede som skulde forestille en gudinne, eller der stod et kar, som var hennes symbol. Og efter den sannsynligste tydning har vi billede av en vogn hvorpå der har stått en gudinne, en vogn trukket av kuer, på en vase fra Ödenburg i Ungarn (fig. 128). Det som står på vognen, er imidlertid bare nederdelen av kvinneskikkelsen; overdelen er tapt. Det som står igjen, har da også vært tydet som et kar; men det er sannsynligere at det er nederdelen, skjørtet, av en kvinneskikkelse. Holder vi oss til denne forklaring, har vi her billedet av gudinnen på sin vogn, trukket av kuer, slik som Tacitus skildrer Nerthusprosesjonen i Germania kap. 40. Om vognene fra Krannon og fra Athen har vi ut fra formen av deres hjul ment å kunne slutte at også de blev trukket av kuer.

Men der er ennu et element som hører med i billedet. Det er fuglene. Vi har allerede tidligere funnet dem på vognene fra Skallerup og Szászvárosszék (se fig. 81; fig. 129). Her viser de sig som slutningsfigurer på vognkarmen, og det samme er tilfelle i billedet på et kar fra Skåne (se fig. 80). Sammenligner vi disse billeder med Krannonvognen, står fuglene her på en rasjonell plass. Derimot er det slett ikke rasjonelt når de på Krannonvognen er stillet på hjulet. Men denne plasering har sin forklaring i ritualteksten: „Regn! Bli svanger!“ Fuglen var billede av det liv som skulde fødes, og det er forklarlig at den da blev attrahert av hjulet; for hjulet er himmelgudens symbol, og det må være opfattet som sådant også når det var et vognhjul. Herved klarlegges nu en hel utviklingsrekke. Når hjulet blev opfattet som solhjul, lot man det ikke stå som vognhjul. Man løftet det over vognkarmen og lot denne stå igjen med sine svanebilleder som karmslutning. Således fremkommer et billede som det Déchelette har avbildet fra en dansk urne (se Manuel, II, s. 445, fig. 186). Vognkarmen er her så lite rasjonell at Déchelette kan opfatte den som solens båt. Og i de følgende billeder fra Hallstatt-tiden og Villanova-tiden forsvinner den. Det vesentlige her er jo nemlig målet, at nytt liv skal fødes ved himmelgudens befruktende regn, og det kan uttrykkes ved direkte forbindelse mellem solen og fuglene. Et tilsvarende billede av solhjulet omgitt av svanehalser finnes på et dansk bronseskjold (se A. P. Madsen, Afbildninger af danske Oldsager. Bronseald. I, Pl. 15). Det blir også å forklare således at himmelguden ved sitt regn vekker det nye liv. Men i de tre siste billeder er denne forestilling trådt ut av vognkulten.

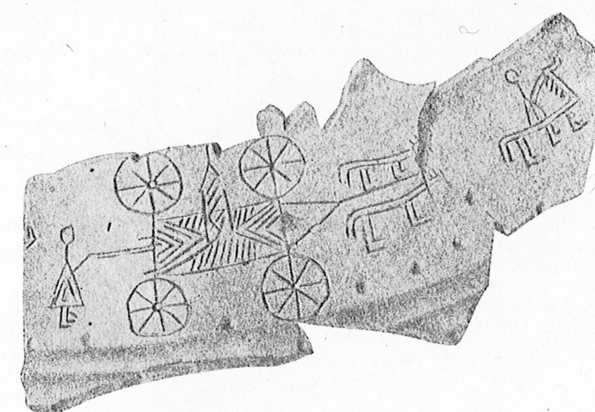
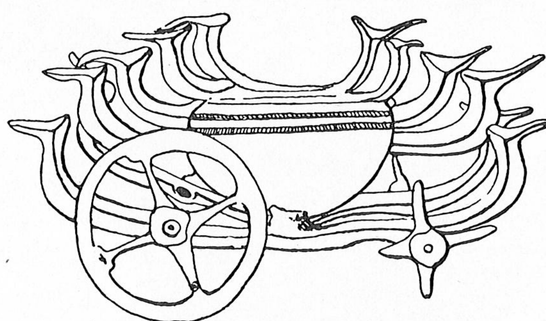


Fig. 128. Stykke av lerkrukke fra Ödenburg, Ungarn.

Den svane som vi her har funnet, tror jeg også å kunne gjenfinne hos guden Njord. Njord var gift med Skade. Hun var jotunfødt og bodde i fjellet, og Njord skulde bo hos henne, men Njord vilde ikke bli der. Og han kvad et vers om det:

Lei er jeg av fjellet,
lenge blev jeg ei der,
bare nettene ni;
ulvers tut
syntes mig ilt å være
mot sang av svane.

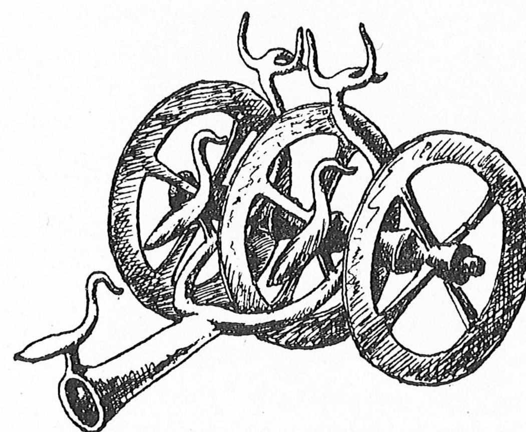
Jeg skal siden komme nærmere inn på dette vers, og nøier mig med å antyde at jeg her finner begge guders dyr. For Skade er det ulven og


Fig. 129. Vogn fra Szászvàrosszék.

for Njord svanen. Svanen svarer til den på de nevnte vognbilleder og må da antas å være et gammelt element ved dyrkelsen av Njord, et element som stammer fra den tid da Njord ennu var gudinnen Nerthus hos Tacitus. Denne gudinne svarer til den som vi fant på vognen fra Athen og vognen fra Strettweg. Nerthus får således to dyr: kuene, som er forspann for hennes vogn, og svanen, som er symbol for det nye liv som skal fødes. Det er ikke lett for oss å rime disse to dyr sammen, skjønt vi vet at de hører sammen ved denne gudinne og denne vognkult. Men det synes å ha vært likeså vanskelig for den tid da kulten var levende. Man har et bevis på det i de tyske Deichselwagen, forstillinger til vogner. De er nemlig utstyrt med en merkelig forbindelse: på svanehalser sitter kuhoder (fig. 130). For å vise sammenhengen mellem dem lager man dette underlige fellesvesen av dem begge. Man kan si at det var en identifikasjon mellem dem, men man må unektelig også si at det er en identifikasjon *par force*.

Det er en kultus med flere størrelser som vi har for oss i disse billeder. Det er ikke bare vognen og dens forspann: det er også det som står på vognen, gudinnen eller hennes symbol, karet, og dertil kommer den symbolske fugl, hvis plass veksler, og som synes å ha bragt en viss forvirring inn i det hele. Her må fremheves forskjellen mellem denne vogn og tohjulsvognen. Ved tohjulsvognen er forspannet de hellige, hvite hester, det som gir det hele sin karakter. Firehjulsvognen derimot preges av gudinnen, hennes billede eller hennes symbol, som står på vognen. På ristningen på Björneröd så vi hvordan tohjulsvognens kult trengte inn og søkte å tilpasse sig til den bohuslenske gudekrets. Her var dens gudedyr bukk og hest satt som forspann for vognen. Jeg tror at vi kan iaktta noget lignende ved firehjulsvognen, og billedet av det finner jeg ved solvognen fra Trundholm. Vognen her har seks hjul. Det kan opfattes som en forlenget firehjulsvogn, men det kan også opfattes som en forbindelse mellem firehjulsvognen og tohjulsvognen. Men denne vogn er av samme type som firehjulsvognen. Det viktige ved den er det som står på den. Og her har man plasert billedene av de to hovedguddommer i den vestlige gruppe, solguddommen og hesteguddommen. Vognkulten er således møttes med dette gudesett. Det blir her den hellige vogn som fører frem de store guders billeder. Men vi ser også at denne forbindelse har ført til den urimelighet at man setter en hest på en vogn. Det blir et resultat som ikke med rimelighet har kunnet gi en norm for fremtiden, og vi ser heller

ikke noget som tyder på at det er blitt stående. Men opfatter vi det som det første møte mellem vognkulten i denne form og den vestlige gudekrets, danner det en overmåte interessant parallell til det merkelige forhold vi fant på Björnerödristningen.


Fig. 130. Vogn funnet ved Burg. Nu i Berlin.

Et mere lykkelig forløp synes møtet mellem vognkulten og størrelsene på Runohällen, de store kuer og fiskelinene, å ha hatt. Her har kuene på landjorden ganske liketil gått inn i kulten, men den har utvidet sig til også å omfatte vannet, fiskefangsten, og det har ført til avslutningen hos Tacitus, at Nerthus' vogn blev badet, noget som vi ikke finner spor av ved kulten i Krannon, som synes å ha vært mønstertypen for denne kult i Hellas. Og siden har det ført til at Njord blev sjøgud og her rådet for fangsten, og at man påkalte ham for den.

Uvilkårlig må vi spørre oss selv om disse to vognkulter, tohjulsvognen med hesteforspann og den mer mangfoldige firehjulsvogn, er kommet i forbindelse med hverandre. Det synes iallfall å være tilfelle på et mere utviklet stadium, hvor tohjulsvognens hester var blitt til ryttere som dioskurene hos hellenerne. På den store urne fra Gemeinlebarn står avvekslende på urnen to ryttere og to kvinner som bærer kar på hodet. Det faller ganske naturlig her å opfatte dem som firehjulsvognens gudinne med sine kar og som to dioskurer. Men det er mulig at man ved et enkelt arkeologisk funn kan skimte en forbindelse mellem dem på et eldre stadium. I museet i *Saint Germain en Laye* finnes et lokk, og på det står en tohjulet vogn forspent med to hester, styrt av en mann med en spiss hatt. Den spisse hatt er siden blitt tegn på dioskurene. Dette stykke, hvis finnested er ukjent, har Ingvald Undset behandlet i sin avhandling „Antike Wagengebilde", og han har der vist at det er å betrakte som lokk på en dåse i form av en fugl med hjul under (fig. 131). Slike dåser forekommer flere steder, og da blir forbindelsen mellem disse interessant for oss. Det hele er ganske visst av løierlig små dimensjoner, rent nips-aktig. Vognkulten viser sig som små hjul under fuglen, det ligner nærmest på småbarns trilledyr. Og sjelefuglen er blitt laget som en eske. På lokket av den står som dekorasjon, som nips i annen potens, tohjulsvognen med sine hester og sin styrer. Men i videnskapen gjelder den gamle, greske regel οὐδὲν μικρόν, intet er lite. Vi ser her som hovedstørrelse den fugl som betegner

livets fornyelse, og som derfor er målet for kulthandlingen. Og man har forsøkt å sette den på hjul for å betegne at kulten her skulde foregå slik som den utføres i virkeligheten. Til det har man så føiet vognen med hesteforspannet og styreren. Den svarer til billedet i øverste rekke av helle no. 7 på Kivik. Men mannens spisse hatt tyder på hans fremtid som dioskur.

Vender vi oss nu til mytologien, kan forbindelsen mellem de to kulter finnes i de greske sagn om Leda, som ved Zeus blev mor til dioskurene Kastor og Polydeukes og til deres strålende søster Helena, og sagnet om Europe, som, likeså ved Zeus, blev mor til Minos og Rhadamantys og til Pasiphae, den for alle lysende. Det merkelige ved sagnet er fortellingen om Zeus' forvandlinger. Han kom som svane til Leda og som tyr til Europe, og i disse dyrehammer kan vi gjenkjenne de to dyr som forekommer i denne kult: svanen, livets fugl, som var avbildet som karmslutning på vognene fra Skallerup og Szászvàrosszék, og kuene som drar firehjulsvognen, slik som Tacitus skildrer det i Germania kap. 40. Disse guder er ikke optatt i de olympiske guders krets. Derfor er det hele blitt til en av Zeus' mange elskovshistorier med jordiske kvinner. Men gjennem Zeus' galante eventyr skimter vi her en gudemyte som har forbindelse med denne kult. Leda og Europe blir to former av vognkultens gudinne. Og de kultguddommer som er hennes barn, blir dioskurene, hesteguder, og den strålende unge kvinne Helena eller Pasiphae, som svarer til solens datter hos inderne og hos letterne. Hun er visstnok å opfatte som bruden i det hellige bryllup, *hieros gamos*, som maibruden, maidronningen; både hestegudene og det hellige bryllup er fruktbarhetsguddommer eller fruktbarhetskultus, og det var nettop forat det fruktbare liv skulde fødes, at firehjulsvognen og dens forspann av kuer blev ført frem. Disse guddommer står således i en kultisk sammenheng, og deres optreden kan forfølges både i tradisjon og i folkeskikk. Her er de sluttet sammen til en familie; vognkulten har samlet sig og avrundet sig, så at den i folkets fantasi dannet en avsluttet gudekrets.

Påfallende er det at sol-datteren optrer i denne krets. Det synes som om det deri ligger en gammel sammenheng: dioskurene, hestegudene, blev dyrket sammen med solen. Men, som vi har sett, forandret solen her karakter og kjønn. Av hankjønnsordet *Surya* blev dannet hunkjønnsordet *Suryā*; solguddommen rev sig løs fra den store, gamle himmelgud, og man stod ikke sikker overfor den nye guddommelige kvinne. Man kalte henne dels for *Suryā*, solgudinne, og dels for solens datter. Den rimeligste forklaring jeg kan finne for dette forhold, er den at denne sol-datter eller solgudinne må identifiseres med folkeskikkenes maidronning. Kulten måtte utstyre henne på det prektigste, slik at hun lyste som solen, for derved å kaste glans over „det hellige bryllup", så det blev feiret med den glød og den festrus som var nødvendig forat kulten skulde være virksom. Det kom da i tidens løp til å utvikle sig til en kultisk prostitusjon.

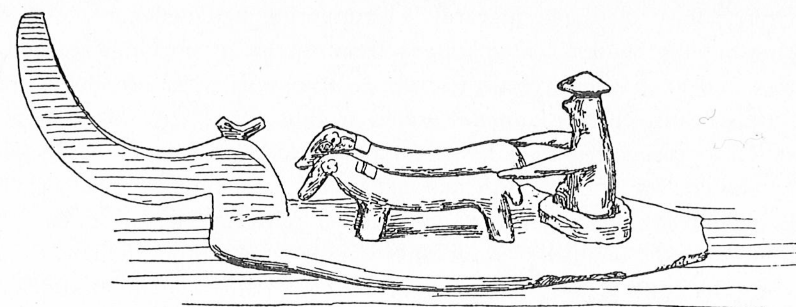


Fig. 131. Bronsefigur fra Nasjonalmuseet i *Saint Germain en Laye*.

Denne krets av guder tror jeg å kunne gjenfinne i Norden i den gåtefulle og meget omstridte gudegruppe som heter *vanene*. Denne gudegruppe består som bekjent av guden Njord og hans to barn, sønnen Frøy og datteren Frøya. Frøy er hestegud og Frøya kjærlighetsgudinne. Her må vi først og fremst legge merke til at Njord oprinnelig ikke er en gud, men en gudinne, Tacitus' Nerthus. Dernæst har vi sett at Frøy hadde en gudebror, nemlig Ull. Det blir da rimelig å rykke begge gudebrødre inn i denne gruppe, og det er så meget mer sannsynlig som Ull og Frøy synes å svare til dioskurene. Ved denne antagelse blir der en merkelig overensstemmelse mellem vanene og de grupper som danner sig om Leda og om Europe. I dem begge har vi en moderguddom, to gudebrødre og en ung, guddommelig kvinne, og vi kan følge overensstemmelsene ennu nærmere. Njord har som sine dyr både svanen, som forekommer ved Leda, og kuene, som skinner igjennem i Zeustyren hos Europe. Frøya glimrer ved sitt Brisingamen, og hos *Suryā* omtales hennes smykke, som der er ørenringer. Frøya er som Helena og Pasiphae blendende skjønn, men som de er hun også omtalt som løsaktig. Begge deler er egenskaper som kan forklares ut fra at de svarer til maibruden. Derimot gis der ikke nogen nærmere overensstemmelser mellem gudebrødrene Ull og Frøy og dioskurene. Ull er en så avbleket skikkelse at vi næsten ikke vet nogen ting om ham. Til Frøy kjenner vi derimot bare så altfor meget. Han er nok hestegud som dioskurene, men vi har truffet ham som den eneste hestegud på bohuslenske helleristninger og svarende dertil i lappenes gudetrias. Vi har truffet ham på like linje med Odin i Uppsala og med Ull i *Grímnismál*strofen, men begge steder i en gruppe hvor Tor står som den største og som den første, og vi mente å finne at denne gudegruppe kunde føres tilbake til forholdet på Kivikgraven, hvor vi hadde solhjulet ved siden av et hestepar. Hvis vi kan sette de to gudebrødre Ull og Frøy, siden Odin og Frøy, inn som ledd i vanenes gudegruppe, da synes forholdet å være slik at de senere er blitt plasert her. Eller med andre ord: når den gruppe som kalles vanene, fremkommer, synes det å bety en ny orientering i gudekretsen, en gruppering som er orientert efter vognkulten, og da visstnok

står i forbindelse med den tilsvarende gruppering hos hellenerne. Vi kan da forfølge flere stadier i vognkultens fremtrengen og forbindelse med de nordiske guder: på den vestlige gruppe, som finnes på de bohuslenske helleristninger og senere i lappenes gudetrias, hos Cæsar og hos Tacitus, er vognkulten oprinnelig fremmed. Et forsøk på forbindelse med disse guder og vognkulten ser vi for tohjulsvognens vedkommende på Björnerödristningen og for firehjulsvognens vedkommende på Trundholmsvognen. Men resultatet var for unaturlig til at slike forsøk kunde oprettholdes. Vognkulten er nok blitt optatt som kult. Vi ser den i de to hvite hester foran vognen i Germania kap. 10. Men den har ikke hatt nogen innflytelse på gudene. Firehjulsvognen trukket av kuer er kommet inn, og den har dannet sig sin gudinne Nerthus; men den synes hos Tacitus å være en særguddom som dyrkes av syv små stammer ved Østersjøen. En annen linje har vi for oss på de skånske helleristninger. Der har vognkulten virket til at hesteguddommen representeres av et hestepar, som dyrkes ved siden av solguddommen, og det har utviklet sig til de gudegrupper vi møter i *Grímnismál* og i Uppsala, Tor, Ull og Frøy, — Tor, Odin og Frøy. Alle disse gudegrupper, den vestlige så vel som den østlige, kan føres tilbake til helleristningene. Men så inntrer der en ny fase. Vognkultens guddommer samler sig. Midtpunktet blir firehjulsvognens moderguddom. Hesteparets guder, de to gudebrødre, blir hennes barn. Den gamle forbindelse med solguddommen opløses, men den knyttes igjen ved den „sol-datter" som også blir gjort til barn av firehjulsvognens moderguddom. I denne gruppe er allting orientert efter kulten. Hver av skikkelsene fungerer i en kultskikk eller kan føres tilbake til en kultskikk. Disse kultguddommer har konsolidert sig, samlet sig i en familie, og de synes å stå i motsetning til de andre guder. I Hellas står de utenfor de olympiske guders krets, og i Norden hører vi om motsetningen mellem æser og vaner. Det synes som det her er inntrådt en spenning mellem kultus og religion. Vi har ingen efterretninger om at Ull skulde ha hørt til vanene; men Ulls efterfølger, Odin, synes å ha skjulte forbindelser med dem. I kongerekken i Snorres Ynglingasaga forekommer han sammen med Njord og Frøy, de følger ham som konger. Denne kongerekke har Snorre neppe selv opfunnet, men han har visstnok hentet den fra gammel tradisjon. Det blir da et spørsmål når denne vanegruppe har gjort sig gjeldende i Norden, om det først er skjedd efterat Odin hadde avløst Ull; men dette spørsmål må vi la henstå uløst. Derimot forekommer det sannsynlig at den er opstått under innflytelse av det fremmede mønster. En gudinne som Frøya gjør ikke inntrykk av å være oprinnelig nordisk. Hennes art og vesen synes å tyde på oprinnelse fra sydligere egne.

4. Såler på helleristninger.

I dette og de følgende kapitler kommer jeg til nærmere å utføre hvad jeg har antydet kortelig i det foregående. Dessuten kommer jeg til å fremsette et par tydningsforsøk av religiøse monumenter utenfor helleristningene.

Min første utredning gjelder spørsmålet om betydningen av de almindelig forekommende billeder av såler på helleristningene. Som bekjent forekommer de meget ofte på helleristninger og viser sig der å være både fotsåler, avtrykk av nakne føtter, og skosåler, og slike billeder finnes over hele verden fra India til Amerika. Kanskje nettop derfor synes de så gåtefulle, og forklaringsforsøkene går i forskjellige retninger. Hos oss har allerede prof. C. A. Holmboe i 1865 og siden rektor Coll forklart dem ut fra skikken å binde helsko på de døde, slik som det omtales i Gisle Surssons saga kap. 14. Denne tydning er optatt av dr. G. Ekholm, som i det hele setter helleristningene i forbindelse med dødskulten. I nogen yngre saga-håndskrifter er det forklart at det blev gjort forat de døde skulde gå til Valhall; men i sin grundige undersøkelse av skikken har Helge Rosén i sin doktoravhandling „Om dödsrike och dödsbruk i fornnordisk religion" (Lund 1918) vist at dette er en senere tilføielse, som neppe er til å stole på. Rosén har gitt en grundig studie og i den medtatt også bruken av sko ved bryllupsskikker og ved andre folkeskikker. Han har vært meget forsiktig i de slutninger han har trukket, og han synes nærmest å opfatte skikken slik at den skal hindre at den døde går igjen.

En annen forklaringsmåte går ut fra den folkelige tradisjon, som mener at disse fotsåler er gudenes fotspor. Den kan følges tilbake helt til antikken. Den omtales allerede av Herodot. På Oljeberget ved Jerusalem finnes et par såletegn som ansees som avtrykk av Kristi føtter før hans himmelfart. I India gjelder slike såler for avtrykk av Buddhas føtter eller også av indiske guders. I den indiske mytologi omtales Vishnus tre fotspor, ett på jorden, ett i luften og ett i himmelen. I de katolske land anser man dem for fotspor av jomfru Maria eller av en eller annen helgen. På denne opfatning bygger en rekke arkeologer. Således forklarer Sophus Müller og dr. B. Schnittger dem som „gudenes fotspor". Dr. Schnittger har efter Montelius her dradd frem en slavisk folkeskikk. En ung pike utklædes som Jarilo — vårgud, av *jar*, vår — og føres over markene. I en sang opfordres hun til å gå omkring på akrene, så at sæden kan vokse og menneskene trives. I sangen heter det at hvor Jarilo går frem med naken fot, der vokser kornet tett, og der hvor han lar sitt blikk hvile, der står sæden frodig. Fra 1857 har man i byen Solferino i departementet *Les Landes* i Frankrike opbevart en bronseplate med Napoleon III's fotsåle til minne om at han satte sin fot på heden der for å gjøre den fruktbar. Denne opfatning har prof. Almgren videre utviklet i sin bok „Hällristningar och

kultbruk". I det hele er fruktbarhetskulten et hovedmoment i hans opfatning av helleristningenes betydning, og han mener særlig om fotsålene at de både skal bety å fastholde gudens nærvær og derved skjenke velsignelse. Han viser at såler forekommer ved store skikkelser som man må opfatte som gudeskikkelser, således ved „Skomakaren" og ved Litsleby-kjempen. Og i denne sin bok kommer han også inn på den franske arkeolog Baudouins opfatning av sålene som gudetegn. Baudouin har omtalt at de i India og annensteds forekommer forsynt med soltegn, solrosetter eller finnes i nærheten av soltegn, og han opfatter dem derfor som tegn for solens guddom. Prof. Almgren har i denne sin bok nærmet sig hans opfatning, mens han i sitt tidligere skrift „Tanums härads hällristningar" tok ganske sterke forbehold overfor den. Jeg kan ikke slutte mig til denne opfatning; men jeg må erkjenne at den har fått en meget sterk støtte ved helleristningen på Tufte, som konsul H. H. Holta har opdaget og publisert (fig. 132). Her ser vi to skib. Det ene er utstyrt med kjøllinje og med relingslinje, med dyrehoder i relingens forstavn og bakstavn, med mast og rå. Det har to ringer, en ved masten og en ved stavnen, det er utstyrt med to såler med kors i over skibets høire halvdel og en samling „offergroper" over den venstre. Den andre skibsfiguren har derimot bare en skibslinje under mannskapet med et tilløp til relingslinje i stavnen. Denne ristning har jeg forklart i likhet med ristningen fra Åmøy (se fig. 35), hvor vi har en lignende motsetning mellem de avbildede skib. Det ene er fullt utført og utstyrt med gudetegn, ring og hjul (ring med prikk i midten) på hver halvdel av skibet. De andre er derimot tegnet med en linje under mannskapet. I det ene av dem står mannskapet under en linje. Jeg forklarte dette billede slik at det utførte skib er „vårt", de andre er fiendens, og at det forestillet at „vi" har seiret over fiendens skib og tatt halvdelen av mannskapet til fange. På samme måte opfatter jeg ristningen fra Tufte som en trofé. „Vårt" skib har stått under beskyttelse av hellige tegn, og skjønt det bare har et mannskap på 12, seiret det over fiendens skib, som har et mannskap på 22. De mest fremtredende blandt disse hellige tegn er de to såler som er merket med kors. Det er en ganske enestående forekomst. Jeg minnes i hvert fall ikke å ha funnet det nogensteds ellers. Her vil nu de som mener at sålene er tegn for solens guddom, kunne si at her er beviset funnet for at deres antagelse er riktig. Korset er jo soltegn. Solens tegn er egentlig et hjul med eker stillet i kors, og her har vi begge tegn forenet: korset, som er solens tegn, og sålene, som Baudouin og Almgren har forklart som det samme. Men denne opfatning at såler skal være soltegn, kan ikke finne nogen støtte fra folketro og folkeskikk. Man kan derfor vanskelig gå inn på at det enestående utstyr med kors her på Tufteristningen skal fastlå skoene som soltegn; man vil uvilkårlig opfatte forholdet på en annen måte. Man må da tolke de korsmerkede såler som et sammentrengt uttrykk for både såler og hjulkors. Risteren skal ha begge to med, men har ikke plass for begge, og så hjelper han sig på den måte



Fig. 132. Helleristningen på Tufte.

at han setter de korsformete hjuleker inn i sålene, som da både er gode for sig selv og fungerer om korsene som de kretsformete hjulrander. Man har altså to såler med kors i, men de skal gjelde både for to såler og to korshjul. Denne forklaring forutsetter at for risteren og hans samtid har tegnenes innebyrd, deres betydning og mening, hatt mere å si enn deres ytre form, at de har kunnet se en ytre form og opfatte den som uttrykk for noget annet og mere enn det direkte viser. Det synes å være et temmelig sent utviklingsstadium, likefrem et forfallsstadium for de religiøse tegns ytre formpreg, hvor de forskjellige symboler smelter sammen i ett. Det er med andre ord det stadium som man i religionsvidenskapen gir navnet synkretisme (sammenblanding).

Sammenligner vi denne ristning med kampgruppen på Aspeberget, er der de samme tegn med som lykketegn for to forskjellige ledd av kampen. Hjulet og ringen er der føiet sammen i en gruppe, hjul med ring om, og stillet under en av de kjempende. Men såletegnet står beskyttende over den seirende skibsrekke til høire. De samme tegn har kunstneren her på Tufte villet ha med, men av plassmangel har han måttet kombinere hjulet og sålen, slik at han har fått frem såler merket med kors. Det var for ham mere viktig at allting kom med i antydninger, enn at den gamle, sikre form blev oprettholdt. Det tyder som nevnt på et sent stadium.

Det synes også å fremgå av andre ting at denne helleristning er en av de yngste som vi kjenner. Skibet er her utvilsomt et seilskib. Det har mast og rå; men ellers er skibene på helleristningene gjennemgående roskib. Bare på en eneste helleristning, den fra Begby ved Fredrikstad, minnes jeg å ha funnet billede av seilskib på helleristninger. Den gjengis her efter fotografi av lektor Th. Jessen (fig. 133 og 134). Den representerer visstnok et meget sent stadium i utviklingen. Sammenligner vi

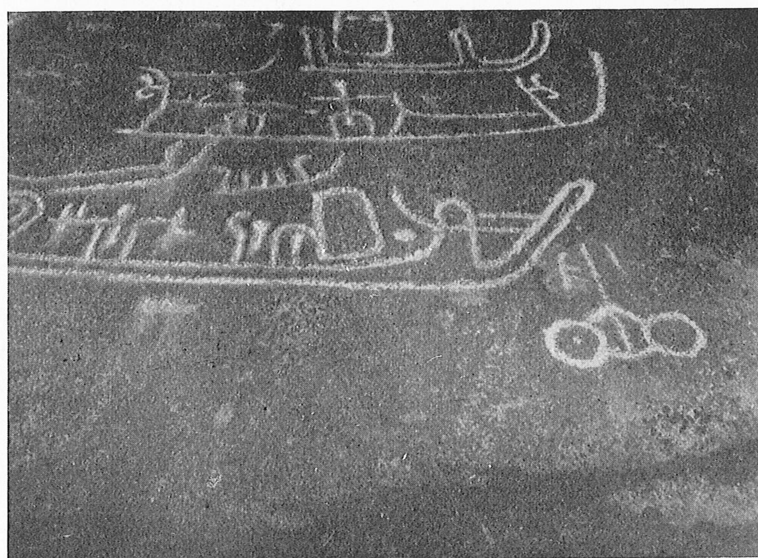


Fig. 133. Ristning fra Begby.

ristningen på Tufte med ristningen fra Åmøy, ser vi at på Åmøy er tegnene på „vårt" skib bestemt gruppert. Ringen og hjulet står ved siden av hverandre, og denne gruppe er to ganger gjentatt. Hjulet har en primitiv form. Det er et skivehjul; men i denne form forekommer det sammen med ringen også på Hvitlycke og på Evjeristningen, hvor utviklingen er temmelig fremskredet. Her på Tufte er denne gruppering opløst, og hjulet, som her er antydet ved korset, er blitt satt inn i sålen. Også dette tyder på et forfallsstadium. Og det svekker beviskraften for den antagelse at sålene oprinnelig er soltegn.

Jeg forlater nu både denne helleristning og denne opfatning av sålene, og vender mig til en annen opfatning, som er gjort gjeldende av den skotske arkeolog Wallace i „Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland", 1911—1912, s. 440 ff. Han gir billede av en temmelig moderne skosåle med hæl, og oplyser at i Skottland og Irland er det skikk at den nye husbonde på gården setter sine føtter i slike fotsåler for å vise at han vil efterfølge sine forfedres fotspor og øve rett og skjell. Jeg har sammenstillet dette med ættledningsskikken i Gulatingsloven kap. 58. Der brygges tre mæler øl og lages en sko av en treårsgammel okses forben. Skoen settes ved ølkaret, og i den stiger først ættlederen, så den som ledes i ætt, og så alle ættmenn som samtykker i ættledningen. Det er tilsvar som viser at den skikk som Wallace anfører, må ha gammel rot, og det leder hen mot den opfatning at både skosålen hos Wallace og skoen i Gulatingsloven kap. 58 er uttrykk for ætt eller stamme. På dette bygger jeg min opfatning. Mens professor Almgren i sin forklaring går bakover og søker oprinnelsen, går min forklaring nedefter til mere kjente størrelser i

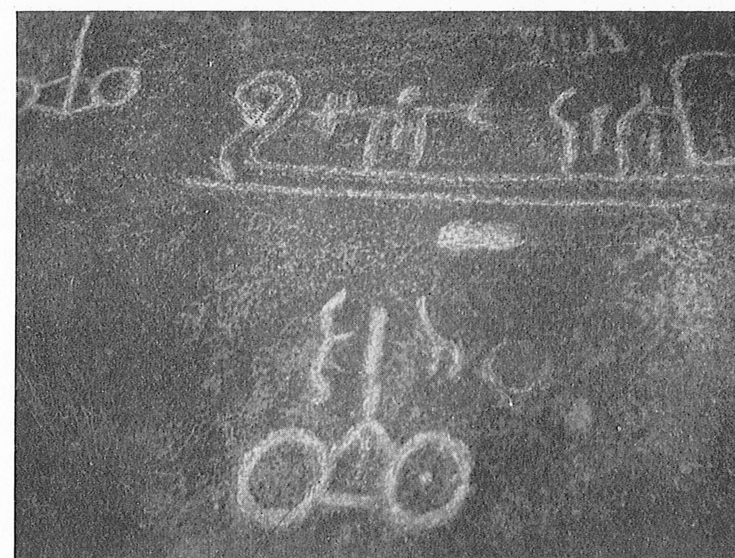


Fig. 134. Ristning fra Begby.

folketro og folkeskikk og i mytologien. Det samme er tilfelle med hans og min forklaring av helleristningene i det hele tatt, Foruten på de nevnte fremstillinger bygger jeg her på en meget rikholdig avhandling av P. Sartori, „Der Schuh im Volksglauben", i Zeitschrift des Vereins für Völkerkunde, b. IV. Dertil føier jeg undersøkelse av skoen som gudeattributt i gresk og nordisk mytologi. Jeg tror også her å kunne gjenfinne den samme forbindelse av forestillinger. Til dels faller min opfatning sammen med den forklaring som W. Gaerte har gitt i Mannus, b. XV. Han forklarer sålene som tegn for erobring. Jeg kan ikke følge ham i hans konsekvenser, som når han mener at en såle over et skib skal være tegn på at skibet er erobret; men hans opfatning kan ha plass som et ledd i en videre forestillingsrekke, og jeg går over til en nærmere utredning av denne.

Sko i folkeskikk og folketro.

Det er en almindelig utbredt skikk at seierherren setter sin fot på den beseirede. Den samme akt brukes ved en del geistlige len for å uttrykke forholdet mellem lensherren og vasallen. Det er et primitivt uttrykk for herredømme.

Vil man hevde rett til land eller fast eiendom, skal man sette foten, særlig høire fot, på det. Likeså skal man hevde rett til bortløpet fe ved å sette høire fot på dyrets venstre. (Sartori, anf. st., s. 173. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer, I, s. 142). Likeså regner man det som et tegn på å ta i besiddelse når brudgommen skal sette sin fot på brudens.

Men med hevdelse av eiendom følger også beskyttelse og for jorden opdyrkning. „Herrens fottrin gjøder akeren, herrens fottrin feter kveget",

heter det i Mecklenburg (Sartori anf. st., s. 44). Den dyrkede jord, det kveg som står under en herre, trives. Herren representerer på en måte en fruktbarhetsvette. Særlig gjør dette forhold sig gjeldende når det er en guddom som man underkaster sig, eller som underkaster sig jorden ved å gå over den. Brahma, jomfru Maria, esternes Wanniemuine, den slaviske Jarilo har det felles at gress og blomster vokser i deres fotspor.

Det som gjelder om fottrin, gjelder også om skoen. Mektigere konger sendte ringere sin sko til tegn på underkastelse. En krønike fra Man melder at den norske konge Olaus Magnus sendte den irske konge Murecardus (det er Magnus Barfot og Myrkjartan) sine sko, at han skulde bære dem på skuldrene juledag, så hans sendemenn så at han underkastet sig. Tegn på underkastelse var å komme uten sko. Man opgav sin eiendom ved å dra av sine sko eller å overrekke en sko fylt med jord. Hertil svarer jødenes skikk efter Ruths bok kap. 4 v. 7: når én ikke vilde arve eller kjøpe et gods, drog han sin sko av og gav den til en annen. Det var vidnesbyrd i Israel. Og arvingen sa til Boas: „Kjøp du det", og han drog av sin sko.

Eiendom og ætt er forbundne begreper efter primitiv forestilling. Som skoen er tegn for eiendom, og det er tegn for opgivelse av eiendom å ta skoen av, så blir skoen tegn for ætten, og det blir tegn for uttredelse av ætten å dra skoen av. Betegnende for det første er ættledningen i Gulatingsloven, hvor hele ætten skal stige i den samme sko. Likeså nevnes alt hos Gregor av Tours den gamle germanske skikk at brudgommen gir bruden nye sko. Grimm mener at det oprinnelig er slik at begge brudefolk stiger i samme sko (Grimm, anf. st., s. 155 ff.). Når der ved bryllupet blir kamp om å få fatt på brudens sko, er vel det en skjemtsom strid om henne mellem den gamle og den nye ætt. Likeså hører vel her den skikk å kaste en gammel sko efter brudevognen. Ved bryllupet er også den skikk at bruden skal ta på nye sko før hun får sete i konenes lag (Sartori, anf. st., s. 170). Det går vel oprinnelig tilbake til skoen som tegn på ætten. Hun skal inn i den nye ætt, hun skal ut av den gamle ætten. Men det er blitt tegn for fruktbarhet og lykke. Troen på lykkevarsler knytter sig særlig til brudens sko; hun skal ha korn eller penger i dem, så blir hun rik og fruktbar. Omvendt skal hun ha møkk i de sko hvori hun forlater sitt hjem, så får hun ikke hjemve. Det er vel tegn på at hun skal ut av sin gamle ætt.

Å ta skoen av en er tegn på utstøtelse av ætten. Når hos jødene en bror døde barnløs, var det plikt for hans bror å gifte sig med enken. Vilde han tross formaning fra de eldste ikke ta henne til ekte, skulde hun for de eldstes øine dra hans sko av ham og spytte ham i ansiktet. Og hans navn skal kalles i Israel: dens hos hvem skoen er avdragen (5. Mos. 25, v. 5—10), det vil si: den som er utstøtt av ætten, av stammen. Så var det også skikk hos germanske folk at den fredløse, skoggangsmannen, sendes bort uten sko (Sartori, anf. st., s. 179).

Både positivt og negativt har vi her bevis for at skoen er ættens tegn. Det må da være tillatt også å regne skikken å binde helsko på de døde til denne forestillingskrets. Ætten merker sine døde ved ættens tegn, skoen. Rosén har vist at skikken forekommer i gravfunn fra forhistorisk tid ned til Erik Glippings begravelse, at den kjennes i Norden, i Tyskland fra Østpreussen til Rhinen, i England og i Russland og hos forskjellige ville folk. At denne skikk virkelig er en gren av samme tre som de andre skikker hvor skoen er uttrykk for ætten, derpå tyder umiskjennelig at i det Wennebergske i Tyskland kalles slektens begravelsesgilde for Totenschuh (Sartori, anf. st., s. 425). Særlig er dødssko nødvendige for dem som er kommet „utenfor" på en måte, dem som har hengt sig eller er blitt hengt, dem som er druknet; likeså ved kvinner som er døde på barselseng: barselkoner er tabu, er utenfor. Ligge „heia" (hedning) er norsk uttrykk for å ligge i barselseng. Der er ættens tegn særlig nødvendig. Til samme forestillingskrets hører den skikk å sette sko på graven, som man kjenner fra mange steder.

En gren av denne forestillingsrekke blir det når sko brukes som beskyttende middel. Efter den som reiser bort, den som drar på jakt eller på fiske, kastes der sko. Ættens tegn blir som en slags fylgje for den som skal utenfor ættens enemerker. Mulig er det denne forestilling som ligger til grunn for skikken å kaste en sko efter brudevognen.

Men skoen, ættens tegn, virker også beskyttende. Sko stilles foran sengen for å beskytte mot mareritt. I Italien bæres små sko som beskyttelse mot *jettatura*. Troen på denne bevarende makt ligger kanskje til grunn for den skikk å brenne sko i julebål eller annet bål, f. eks. når feet slippes om våren. Det gir ilden en særlig beskyttende makt overfor julevetter og skogens vetter, som feet nu skal i lag med.

Beskyttelse står i forbindelse med fruktbarhet. Hos esterne skal såmannen bære både sko og en ring av sølv eller gull forat sæden skal være beskyttet. I Brunsvik graver man ned et par gamle sko i agurksengene for å få store agurker. Hertil svarer Charila-skikken hos grekerne. Charila var en pike som hadde hengt sig, fordi kongen hadde slått henne med en sko. For å forsone dette blev der hvert år feiret en fest hvorved kongen slo med sin sandal på et billede av piken, og dette blev siden begravet. Myten er her tydelig et forsøk på å forklare en kultskikk (Rosén, s. 144 ff.).

Omvendt er det tegn på sorg og fortvilelse å ta skoene av. David gikk op over Oljeberget og gråt, han tilhyllet sitt hode, og han gikk barfot (2. Samuelsbok 15, v. 2). Ennu holder de troende jøder sorg i syv dager; sørgehusets folk må gå uten sko og må ikke spise kjøtt. De fornemste riddere samlet keiser Augustus' aske med beltet løst og med bare føtter (Sartori, anf. st., s. 180). Det er tegn på at man ved dødssorgen anser ættens trygd for å være borte. I det siste tilfelle kan det dog stå i forbindelse med at man ikke nærmer sig det hellige uten at man drar av sine sko som tegn på ærbødighet og underkastelse.

Jeg tror at vi her har sett en forestillingsrekke som samler sig om begrepene herredømme, eiendom og ætt, og i forbindelse dermed beskyttelse og fruktbarhet. Herredømme og ætt blir likesom grunnlaget for forestillingen om en betryggende orden, en *kosmos* hvor det er lykkelig å leve, hvor man føler sig sikker, og hvor alle gode krefter kan utfolde sig.

Hermes.

Som gudeattributt finner vi skoen hos Hermes. Den er mere fast hos ham enn selve menneskeskikkelsen; for menneskeskikkelsen er merkelig lite utpreget hos denne gud. Han er både gammel, og han er ung, ja, han optrer også som spebarn. Men i alle tilfelle har han skoen. De eldste billeder viser oss Hermes som gammel, med skjegg og med den spisse hatt. Men siden seirer en annen, ungdommelig type. Den er preget av at Hermes er gudenes unge budbærer. Vi har også billede av Hermes som ligger i vuggen; han har stjålet Apollons kveg da han bare var en natt gammel, forteller sagnet. Men vuggen har her form av en sko (fig. 135). Skoen hører også her med, skjønt den ikke har nogen plass i sagnet, og bare kan komme frem derved at vuggen er blitt gjort til en sko. Skoen er da tydeligvis eldre enn sagnet, og den hører til de eldste betegnelser vi har for Hermes.

Dette kan imidlertid vanskelig forlikes med at den eldste form som Hermes blev dyrket under, var hermen, den firkantede støtte, som først sent fikk menneskeform, hode og armer. Det er sannsynlig at den før hadde phallosform. Hermen stod i „Hermes-haugen", en stenhaug ved veien eller på marken. Det er visstnok oprinnelig rydningshaugen, ophopingen av de sten man hadde fått ut av akeren ved rydningen. Men det er gått over til en gravrøis eller også til en varde, som viste vei gjennem ulendet. Og hermen er visstnok oprinnelig grensepel for bøen, den dyrkede mark. Hermes kommer således på en gang til å representere både bøen for hvem hans tegn, hermen, er grensepelen, og de døde hvis gravrøis han vokter, idet hans tegn, hermen, står som varde over den. I begge egenskaper har han fått navnet χθόνιος, jordgud, som bøjordens gud og som de dødes gud, da de dødes rike er den underjordiske verden.

I Hermes' kult er inngått mange elementer av dødskulten, som S. Eitrem har vist i sin avhandling „Hermes und die Toten". Og hans eldste menneskeform, den gamle, skjeggete mann med den spisse hatt, forklares vel riktigst som en gjenganger-type, en „tuftekall", en „tomtebo". At Hermes således representerer de døde, har utviklet sig videre til at han er blitt de dødes fører over til dødsriket, διάκτορος. Han er også blitt herold ved vanskelige foretagender, og han er blitt gudenes sendebud og har derved fått sin plass blandt de store guder. Han er oprinnelig ættens vette og bøens vette eller begge deler på en gang. For ætt og bø hører sammen. De døde forfedre våker over gård og bø, gir dem trygd og

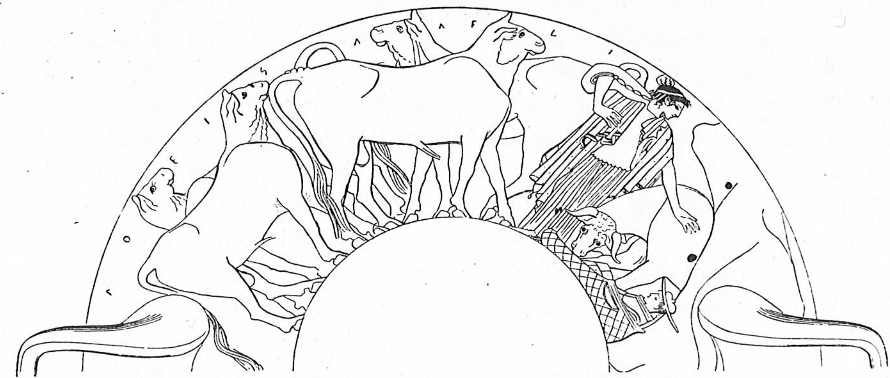


Fig. 135. Gresk vasebillede.

og sørger for jordens fruktbarhet. Det er primitiv opfatning. Derfor blir Hermes fruktbarhetsgud.

Som bøens vette må han visstnok opfattes i sagnet om at han stjal Apollons kveg. Apollon er, som vi siden skal vise, en form av vår onde buevette. Han er „fjernt-rammeren", og han hersker over skog og hei. Men hjemme på bøen bor ættens forfedre, som gir den trygd, og de samler sig i en bøens vette, i Hermes. Men bøens fe drives på beite i skog og hei, som er Apollons rike. Kunsten er å finne det, samle det og drive det hjem. Det forstår Hermes. På de eldste billeder ser vi at den gamle, skjeggete Hermes bærer det lille lam. Det er bøens vette som tar sig av bøens lille villfarende dyr. Imidlertid, når man ser saken fra den andre siden, må det erkjennes at Hermes igrunnen på denne måte stjeler kveget fra Apollon. Slik blir sagnet forståelig, og det blir også forståelig at det skildrer sine personer slik som det gjør. For den dyrkede bø er liten overfor den vide skog med den lange, ugreie vei. Således får Hermes sin eventyrskikkelse, det kloke spebarn som forstår å få stjålet kveget fra skogenes herre. Dette er guddommer eller rettere sagt vetter av en annen type enn de store guder. For hver bø har sin Hermes, sin tuftekall, og hver skog har sitt skogtroll. Jeg skal siden komme tilbake til dette sagn og nærmere belyse hvad det innebærer.

Efter denne forklaring må vi opfatte det at Hermes bærer skoen som sitt attributt, slik at det er ættens, bøens vette som fører ættetegnet skoen. Det er tegnet for eiendom, slekt og for slektens dyrkede mark, ættens gård og bø. Som ættens tegn blir skoen både gravtegn og beskyttende tegn, og den blir tillike tegn for fruktbarhet. Den virker, som S. Eitrem sier, „afrodisisk". Han tilføier at man vet hvad det betyr når Afrodite eller Helena mister sin sandal. Det kan være riktig nok; men jeg tror det bør forklares slik som en kvinne ved ekteskapsbrudd eller usedelighet mister sin plass i ætten, at sandalen her som hos Hermes er ættens tegn.

Vidar.

Blandt de nordiske guder er det Vidar som er utstyrt med sko. Han er den tause ås og har en tykk sko (*Gylfaginning* 28). Et annet sted heter det at han eier en jernsko (*Skáldskaparmál* 11). Med denne sko trer han i Fenrisulvens kjeft og flenger den op med sin hånd. Men Snorre tilføier et annet sted at skoen aldri har vært sydd, og at den består av de flikker som man skjærer vekk ved hæl og tå; dem skal man kaste bort for å komme gudene til hjelp (*Gylfaginning* 50).

Dette er tydeligvis en kombinasjon av Snorre. Skoen kan ikke bestå av lapper når den kalles „tykk", enn mindre når der sies at den er en jernsko. Skoen hos Vidar er selvstendig; den har ikke noget å gjøre med troen på at man skal kaste bort de lapper som man ikke bruker.

Vidar forekommer bare i Ragnarokksmyten som sin far Odins hevner. Odin slukes av Fenrisulven, men Vidar dreper den ved å trå med sin sko på dens underkjeve og flenge dens kjeft, eller, som det skildres i *Vǫluspá*, ved å støte sverdet i dens hjerte.

Denne myte er forklart på forskjellig vis. Olrik mener at den dels henger sammen med en keltisk Ragnarokksmyte om gudekongens fall, dels med en østlig myteoverlevering om en ulv eller en hund som skal ødelegge verden (Aarbøger for nordisk Oldkyndighed, 1902, s. 206 ff., særlig 253).

En helt annen opfatning er gjort gjeldende av Schück (Studier i nordisk litteratur och religionshistoria, II, s. 233 ff.). Han mener at myten er en gjenspeiling av kulten og først meget sent er kommet inn som ledd i Ragnarokksmyten. Gudene er ikke udødelige efter primitiv opfatning; tvert imot, de dør og opstår igjen, og Vidar er den gjenopstandne Odin. Hos en mengde folk tenkes dødsriket som et slukende uhyre; denne opfatning ligger skjult i eventyret om lille Rødhette. „Ulven" sluker henne; men „jegeren" dreper ulven, og lille Rødhette kommer frem igjen. Denne skikk, at en guddom eller en representant for fruktbarheten blir drept, men står op igjen, møter oss ofte i den stadig forekommende „sommerens og vinterens kamp" ved vårfester. I Vizye i Trakien er der en karnevalsfest hvor en fruktbarhets-guddoms representant holder bryllup, men så blir skutt ned av en mann med bue, for derefter å gjenopstå. I denne fruktbarhetsguddom har man gjenkjent den trakiske Dionysos, der som vingud har holdt inntog i og erobret hele Hellas. Buemannen fører oss til forestillingen om buevetten som skyter sott og død, elverskudd-vetten. Vi skal siden se at ulven er denne buevettes dyr, menneskenes fiende. Vi ser her et tragisk forhold mellem de to, som ved forholdet mellem Odin og Fenrisulven og hans opstandelse som Vidar. Det er egentlig den samme motsetning som mellem Hermes og Apollon. Men i det lille muntre, greske eventyr var motsetningen gemyttlig. Her er den dramatisk og tragisk. Vårfestens kampdrama har gitt den sitt preg.

Nu er det merkelig at Odin gjengis ved det latinske navn på Hermes, *Mercurius*. Onsdag er det latinske *dies Mercurii*, fransk *mercredi*. Det må — sier Kaarle Krohn — ha sin grunn i en ytre og indre likhet mellem dem; Odin må være tenkt som anfører for de dødes ånder. Og Odins skikkelse bærer preg av at han er en gjengangertype. Han er enøiet som presten i de dødes julekirke i et sagn fra Österbotn, som tomtekallen ofte. Hans hatt til å dra ned, hvorefter han bærer navnet *síðhǫttr*, finnes hos alle vetter, og den skulde brukes til å skjule. Den svarer til Hermes' spisse hatt. Odin er således oprinnelig en ættefar, men hans ophøielse til høieste gud og til krigsgud er visstnok skjedd under keltisk og romersk innflytelse.

Det er kanskje et tilfelle at Odin og Hermes har møttes i denne navnoverførelse Merkur-Odin. Men tilfellet har her truffet riktig. Begge er blitt guder efter å ha vært bøvetter, begge står i motsetning til skogtrollet, buevetten, ulve-vetten Apollon eller Fenrisulven. Kaarle Krohn oversetter dens navn efter S. N. Hagen som „sump-busk-ulven", og tenker sig at det stammer fra det bibelske udyr Behemoth, som efter Jobs bok ligger skjult i myrens kjerr. Men det stemmer også med den primitive forestilling om uvetten fra villmarken, og til den passer navnet fortreffelig.

Men motsetningen er her øket. Det er mere enn den lokale bøvette som møter oss i denne myte, det er en fruktbarhetsguddom. Og det er ikke bare skogens ulvevette; ulven er blitt en mytisk representant for den altslukende død. Stigningen er skjedd gjennem kulten. Kampen mellem to fiendtlige makter, sommer og vinter, fruktbarhet og død, har gitt dem begge øket betydning.

Imidlertid er her blitt igjen det gamle attributt, skoen. Odin, den store gud, har den ikke lenger; han har utskilt en mindre fremtredende bifigur, Vidar, som neppe har spilt nogen større rolle i kulten. Men Vidar fører den gamle sko, som ikke lenger passer til den store Odin. Skoen er visstnok slett ikke oprinnelig i Ragnarokksmyten; den er et gudeattributt som er passet inn i den slik som det kunde falle sig. Det vil da si at skoen her er eldre enn den myte hvor den forekommer.

Dens forekomst kan forklares ved at myten efter Schücks opfatning er en oprinnelig kultmyte og ikke en Ragnarokksmyte, at Vidar er den gjenopstandne Odin, og videre efter Kaarle Krohns forklaring at Odin er en oprinnelig tuftekall, det vil si en ættfar som blir bøens vette. Skoen blir da her ættens tegn, som den er i den gamle ættledningsskikk i Gulatingsloven. Skjønt Odin har skilt sig ved den og har overlatt den til sin dobbeltgjenger Vidar, må vi anse den for å høre til de aller eldste elementer ved Odin, til dem som viser oss hvad Odin oprinnelig var, før han under fremmed innflytelse fikk plass mellem de store guder.

Såler på helleristningene.

Det er naturligvis mulig på helleristningene å tolke de ofte forekommende såler efter det foregående som tegn for ætt eller stamme, og i forbindelse dermed som beskyttende eller lykkebringende tegn. Særlig når de står over skib, vil man heri kunne se beskyttelse for skibet, enten det er å opfatte som et skib der skal ut på tokt eller fangst, eller også som et dødsskib. Jeg tolker det altså ikke som Gaerte slik at det betyr at skibet er erobret, og jeg tror å ha vidnesbyrd om at min tolkning er riktig ved det forhold som kan iakttas ved kampgruppen på Aspeberget. Her har vi som vist en skibsrekke på hver side av de kjempende menn, men ordenen i den venstre er forstyrret dels ved mannen med det avhuggede ben, dels ved de tre fugler, der som vist rimeligvis må være satt som tegn på at de tre motstandere er falt i kampen. Denne rekke blir da å opfatte som fiendens skib som har lidt nederlag. Derimot er skibene til høire for de kjempende samlet i en sluttet rekke, og over dem står sålen, som er å betrakte som tegn på at de har seiret. Motsetningen mellem skibsrekkene viser efter mitt skjønn ganske tydelig at sålen her er et tegn som varsler hell. Og ut fra denne betraktning mener jeg at forbindelse mellem såler og skib bør tolkes på samme måte.

At dette lykkebringende tegn står i forbindelse med forestillingen om ætt eller stamme, tror jeg man kan finne ut av den gruppe som jeg har omtalt på Hvitlyckeristningen (fig. 136). Her ser vi en orm, og foran den står en mann med løftede armer, en adorant. Når ormen blir hyldet på denne måte, er det som nevnt rimelig å opfatte den slik at den fremstiller en inkarnasjon av den døde høvding hvis fall er avbildet i andre grupper i nærheten på ristningen. Men et stykke foran denne gruppe med ormen og adoranten står der en såle. Det vil være naturlig å forklare dette således at det er i sammenheng med tegnet for ætten at det vises den døde høvdings nye inkarnasjon i hans ormeskikkelse en slik hyldning. Naturligvis kan det ikke påståes bestemt, men det forekommer mig at forbindelsen mellem billedene her iallfall kan tydes i denne retning, og når man forbinder det med billedene i kampgruppen på Aspeberget, kan man også der mene at det er tegnet for stammen som har holdt den seirende skibsrekke sammen i den orden som viser at den har hevdet sig med ubrutt kraft.

I nogen ristninger fra Backa på Brastad forekommer sålene på en nokså påfallende måte som et slags bindetegn. På ristningen fra Backa Utmark (se fig. 93) ser vi oppe til venstre et sålepar. Over og under dem står dyr. Dyrene ovenfor synes å være en hane og en hund. Det større dyr under dem er formodentlig en hest. Som vi tidligere har forklart, er dette de berømte, gamle nordiske offerdyr, hest, hund og hane. Sålene forbinder dem her til en gruppe. De synes da å være det som offerdyrenes kraft skal samle sig om. Uvilkårlig kommer jeg her til å tenke på ættledningsskikken i Gulatingslovens kap. 58. Høitideligheten foregår her ved



Fig. 136. Hvitlycke.

et ølkar, som vel er å betrakte som et oprinnelig offerkar. Ved det står den sko som alle ættmenn skal trå i forat ættledingen skal få kraft og gyldighet. På samme måte samler offerets kraft sig her på ristningen om dette par såler.

I en annen gruppe på ristningen er det gudene som står på begge sider av en såle. Til venstre står solguden og hans følgesvenn, til høire hesteguden, som her er fremstillet slik at hans armer løper ut i hester. En tilsvarende gruppe har vi på en annen ristning fra samme gård. Under et skib står her en såle, til høire for den en stor og en liten mann, og over dem oppe ved skibet er der en fint utført dobbeltspiral, som er solens tegn. På den andre siden av sålen står en liten hest. Hesteguden har her sin dyreform. På begge steder er sålene det bindetegn som deler gruppen i dens to ledd, på den ene side solguden og hans svenn og på den annen side hesteguden. Slik som offerets kraft samler sig om sålene, synes også denne gudegruppes billede å ha sålen til midtpunkt. Også gudenes kraft skal samles i den.

På samme måte vil jeg opfatte de såler som finnes ved de store gudeskikkelser, „Skomakaren" og Litslebykjempen. Professor Almgren ser deri gudenes fotspor, som skal fastholde gudenes nærvær ved siden av deres billede. Efter min fortolkning er det det fotspor som skal opta kraften fra gudenes nærvær, det som er uttrykt i deres billede. Jeg kan ved de sist omtalte ristninger ikke bestemt påstå at dette fotspor skal bety ætt eller stamme; men det forekommer mig som det må være uttrykk for noget av den allerhøieste betydning, noget som man vil styrke ved kraften fra offeret og kraften fra de guder med hvis billede man omgir det. Og da forekommer det mig som om ætten og stammen må være et begrep som kunde gjøre fyldest som det store for hvilket man ønsker kraft fra offeret og kraft fra gudene.

5. Ormer på helleristninger.

Likesom sålene synes ormebilledene å forekomme på helleristningene som tegn der skal bringe lykke. Således står på Aspeberget en orm over den største okse. Men oprinnelig synes ormen å være det dyr som den avdøde inkarnerer i, eller som har optatt hans sjel. Slik har vi ment å forklare ormebilledet på Hvitlycke, hvor der foran ormen står en adorant.

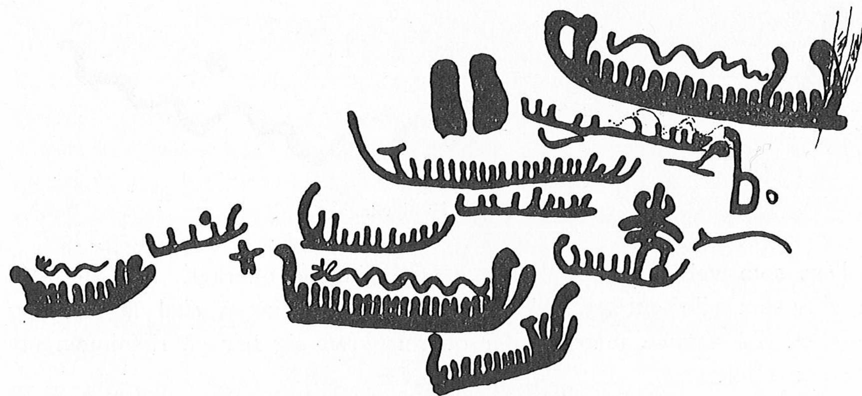


Fig. 137. Lökeberget. (Detalj.)

Det er den avdødes sjel som hyldes her. Vi kan forstå at når ættefarens sjel tar bolig i ormen, kan hans beskyttelse utstrekke sig til gården og dens dyr. Men på helleristningene når den beskyttende orm videre. Vi har eksempler på at den står over skib, slik som også sålene gjør det. Det forekommer på Lökeberget (fig. 137) og gjenfinnes også på en trøndersk helleristning på Tessem (fig. 138). Tilsvarende grupper har C. A. Nordman påvist på danske bronsekniver.

I folketroen kan vi forfølge denne utviklingsrekke. Det er en utbredt tro at de avdødes sjeler bor i ormene, og ut fra denne tro utvikler sig forestillingen om den orm som beskytter hus og gård, en husorm eller buorm, en orm som bringer tomtebolykke. I Russland holdes således en snog i fjøset for å bevare feet mot sykdom eller annen ulykke. Man har også eksempel på at ormens beskyttelse omfatter hele stammer; således faller visstnok kobberslangen i ørkenen som reddet Israels barn fra sottens herjinger, inn under denne forestillingskrets.

Hos de antikke folk kan vi forfølge en tilsvarende utvikling av ormen. I sin artikkel „Grabspende und Totenschlange" i Archiv für Religionswissenschaft 1909 har Sam Wide vist et billede av to ormer som nærmer sig en offerskål, og han opfatter dem som inkarnasjon av den døde. Han finner det merkelig at der er to ormer på billedet. Det er kanskje mulig i dette å se et antikt eksempel på den hellige reduplikasjon som vi har funnet på helleristninger, og da ganske særlig på Kivikgraven. De to ormer går siden igjen som attributt hos grekernes Hermes. Med Hermesstaven er de to ormer forbundet (fig. 139). Denne sin stav fører visstnok Hermes som Diaktoros, som føreren over til de dødes rike. Der passer ormene som inkarnasjon av døde. Men den er siden blitt hans heroldstav i all almindelighet. Vi har tidligere nevnt og skal siden videre utvikle at Hermes er den oprinnelige ættefar, og det er en almindelig folketro og folkeskikk at talsmannen ved viktige anledninger, f. eks. ved et frieri, skal forestille selve ættefaren. Ormebilleder forekommer også ellers hos grekerne,

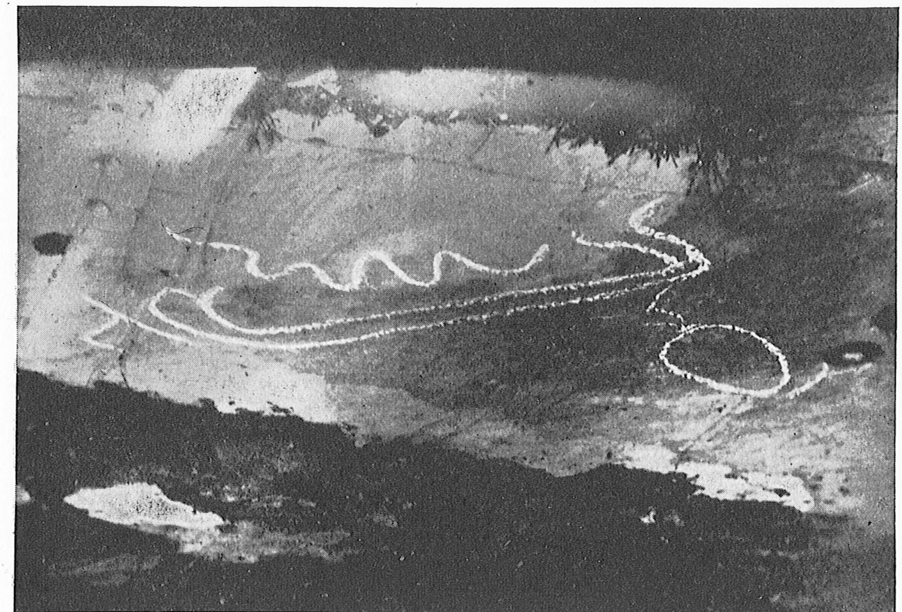


Fig. 138. Vestre Tessem, Beitstaden pgd.

og de er som på helleristningene gått over fra døden til livet og er blitt lykkebringende tegn overhodet. Det meddeles at de er fremstillinger av Zeus, men av en meget utvisket form av guden. Den smilende Zeus, Zeus Meilichios, eller Zeus som skjenker utbytte, Zeus Ktesios. Man tror også at ormene skal forestille Dioskurene, som bringer hjelp i nød og fare, eller de forestiller bare i almindelighet en god vette, Agathos Daimon. Forestillingen om buormen finner vi også hos romerne. Men her synes ormen å ha frigjort sig fra forholdet til de døde. Husherren avbildes mellem sine husguder, *lares*, og under det settes billede av ormer, for i en orm er husherrens *genius* inkarnert. Dersom der er to ormer, opfattes det som inkarnasjon også av husfruens tilsvarende fylgje, hennes *Juno* (se Martin P:n Nilsson, Olympen, s. 201, fig. 102).

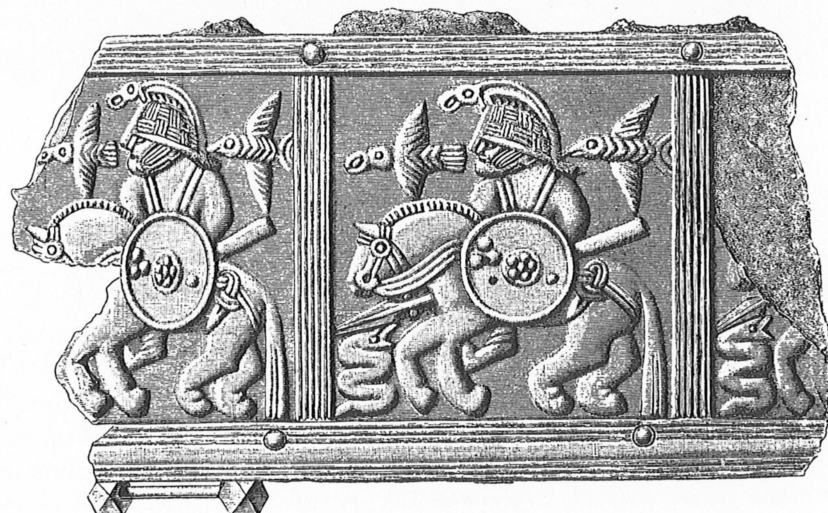
Også i Norden synes ormen å være kommet inn blandt de store guder. Det eldste eksempel man har på det, er en krukke fra Borgstedfeld i Holstein (fig. 140). Her er avbildet på samme linje rundt om krukken en liggende mann med oprakte hender, en bukk, to svin stillet mot hverandre, og endelig noget som man vel må anta skal være en orm. I de tre første gjenkjenner vi størrelser vi har truffet før. Det er først guden med de store hender. At han er avbildet i liggende stilling, er visstnok av plasshensyn. Dernæst bukken, som er solgudens dyr, og endelig de to svin som hører med til moderguddommen. Mellem dem inntar da ormen sin plass som den fjerde. Den er her tydeligvis steget i rang. Men siden må den nøie sig med å være gudeattributt. På Vendelhjelmen har man billede





140

139



141

Fig. 139. Hermes. Fig. 140. Krukke fra Borgstedfeld.
Fig. 141. Odin med slange. Vendelhjelmen.

av en ridende mann med spyd og med to fugler. Det opfattes som Odin med hans to ravner, og nede ved hestens ben slynger det sig en orm (fig. 141). Odin er som vist oprinnelig den gamle ættefar, tuftekallen, og det er da rimelig at man har ment at ormen hører til ham. Man trodde jo at den huset den avdødes sjel. Ormen er altså blitt et attributt hos Odin. Men i mytologien er den helt forsvunnet. Det eneste som kan opfattes som en rest av den, er at Odin i Suttungssagnet forvandler sig til en orm og borer sig gjennem klippen, og slik kommer inn til Gunnlød og og får lokket henne til å skaffe ham Suttungsmjøden.



Fig. 142. Kernunnos med ormen på sølvkjelen fra Gundestrup.

På kjelen fra Gundestrup forekommer ormen hos en annen guddom, den keltiske Kernunnos. Han har sine hjortehorn og sin ring, og her er ormen også kommet til. Nu har vi før søkt å forklare Kernunnos-skikkelsen som en utviklingsform av guden med de store hender, som også har ringen som sitt tegn. Og vi har vist at guden med de store hender er det oprinnelige billede av den nordiske Frøy. Her er altså denne stillet sammen med et Odinsattributt, og nu er det det merkelige at vi har ment å kunne påvise at Odin har fortrengt Frøy, og at han er kommet inn ved keltisk påvirkning (fig. 142). Det er da mulig at vi i dette billede på Gundestrupkjelen, som efter Fr. Drexel skriver sig fra Donau-kelterne, kan se en begynnelse til denne utvikling. Ormen har forenet sig med Kernunnos, og ormen er blitt bestemmende for utviklingen, så at den har tatt hovedplassen som guddom og har fått Frøy, som svarer til Kernunnos, til å forsvinne. Kernunnos har da her i sannhet nært en slange ved sin barm; men siden har denne slange, som har fått sin egen guddom frem i første rekke, måttet nøie sig med å bli et attributt for denne sin guddom og er siden helt forkastet av den, så at bare en tilfeldig skygge av den står igjen i et forvandlingssagn.

6. Frøy, Ull og Odin.

Vi har sett at vi kan skjelne mellem en vestlig og en østlig gruppe av helleristningene og av deres guddommer, og som typiske eksempler står her Aspebergristningen og Kivikgraven. Aspebergristningen har tre guder, men de representerer to guddommer. Til den ene hører solguden og hans svenn og til den andre guden med de store hender. Og i dem gjenfant vi både den lappiske gudegruppe, Tor og Tors tjener og Verdens Mann eller Verdens Gud, d. v. s. Frøy. Og vi gjenfant Cæsars solen, ilden og månen. I den anførte *Håvamål*strofe nevnes herav bare de to hovedstørrelser ilden og solen. Disse guders dyr var bukken og hesten. Og ved

hjelp derav har vi kunnet identifisere dem med de to indogermanske storguder Indra og Agni, Zeus og Poseidon, Jupiter og Mars. Men hos de vestlige germaner har solguden utskilt måneguden som en underguddom, og siden er måneguden blitt selvstendig gud. Men i den gudegruppe som nevnes hos Tacitus, og som siden gjenfinnes i ukedagsnavnene, er Mercurius, d. v. s. Odin, trådt inn istedenfor den som hos Cæsar kalles Volcanus, ilden, d. v. s. Frøy. Man er her klar over at Odin er en ny gud både i Norden og hos de vestgermanske folk. Det er særlig påvist av Henry Petersen og efter ham av Chadwick. Og man har ment at Odin her er kommet inn ved keltisk påvirkning. Kelterne var et vandringsfolk. De kom i berøring med forskjellige andre folk. De optok nytt og beholdt gammelt, slik som vi har kunnet iaktta i billedene på flasken fra Matzhausen. Nu kunde man se hvordan den gud som svarer til den nordiske Frøy, artet sig forskjellig hos de forskjellige folk, men hvordan han alltid fulgte folkets instinkt. Hos de sjøfarende hellener blev han havguden Poseidon, hos de krigerske romere krigsguden Mars. Da lå den tanke nær at i denne gud gjemte sig folkets stamfar. Og så blev på hans plass satt en keltisk gud, som svarte til den romerske Merkur og den greske Hermes, som vi tidligere har forklart som den gamle ættefar. Historisk sett var dette visstnok ikke riktig; men det viser sig allikevel i denne forklaring en — vi kan næsten si fransk evne til iakttagelse og til sammenfatning. For her er forskjellighetene iakttatt, men de går op i en generalnevner. Hos germanerne rykket så den tilsvarende Wotan eller Odin inn. Også han var oprinnelig hos germanerne den gamle ættefar. Hans fremgang var rask. Han fortrengte Frøy aldeles, så det i Tyskland knapt finnes et par spor av denne gud, og allerede Tacitus nevner ham som germanernes høieste gud. Men han kom ikke inn hos alle germanske stammer. Han finnes ikke i de tyske ukedagsnavn. Det som hos oss heter Odins dag, onsdag, og som svarer til det romerske *dies Mercurii*, fransk *mercredi*, heter på tysk „Mittwoch“.

Den gud som Odin fortrengte, Frøy, hadde gammel rot og hadde hatt et vidt spillerum. På helleristningene er han guden med de store hender, hvad der betegner ham som ildgud. Men han synes også å være fruktbarhetsgud, og han optrer også som krigsgud. I Norden holdt han stand mot Odin, og der er han fruktbarhetsgud, men han kalles *Skírrgoð* og *Bjartrgoð*, den rene og den lysende gud, og disse betegnelser viser tilbake til den oprinnelige ildgud. Han kalles Frøy, herre, det er mere et hyldningsrop enn et virkelig navn. Og selv bak det ligger et annet navn, *Veraldar Goð*, Verdens gud, som synes å være en gammel omskrivende tabubetegnelse. Den passer på ildguden, som er guden der har hjemme i *verden*, i menneskeverdenen, til forskjell fra solguden og måneguden oppe på himmelen. Men det er som fruktbarhetsgud og som hestenes skytsgud at han blir dyrket. Til Frøy hadde Hrafnkell Frøysgode viet sin hest Frøyfakse, og man har ment at den kristne helgen St. Stefan er blitt skytshelgen for hestene fordi han her har efterfulgt Frøy. Det synes som

om Odin også i Norden har søkt å fortrenge Frøy. Han har i hvert fall tilegnet sig nogen av hans attributter. Først og fremst er det merkelig at Frøy, som er hestenes gud, ikke har nogen hest å ride på, men må ride på galten *Gullinbusti*. Man har en gående Odin, og han er visstnok den oprinnelige, det er ættefartypen; men den almindelige Odin rider på sin berømte hest Sleipner. Den skikkelse på helleristningene som svarer til Frøy, fører spyd og har en ring som sitt attributt. Men i den nordiske gudelære er det Odin som eier spydet Gungner og ringen Draupner. Riktignok byr i *Skírnisfǫr* Skirner Gerd ringen som gave fra Frøy, så Odins eiendomsrett her ikke er ubestridt. Likeså nevnes skibet *Skíðblaðnir* snart som Odins, snart som Frøys. Men til tross for alt dette er Frøy blitt stående i Norden. Odin har ikke kunnet fortrenge ham. Odins optagelse har således artet sig anderledes i Norden enn i Tyskland. Det er vel mulig at hans tilegnelse av Frøys attributter er et forholdsvis sent stadium, efterat han allerede hadde fått fotfeste i Norden; for det ser ut som om Odin er kommet inn i Norden ad en østlig vei og oprinnelig på en mere beskjeden plass. For å klargjøre det må vi betrakte utviklingen i den østlige gruppe.

Vi har sett hvordan den østlige gruppe viser sig på Kivikgravens ristninger. Vi har de samme guddommer som i Bohuslen, solguddommen og hesteguddommen; men den siste uttrykkes her ved et hestepar, og i billedene av kultoptrin på en av hellene ser vi disse hester både spent foran den hellige vogn, og steilende mot hverandre i skeid. Svarende til disse to hester har vi to ildtendere, som avbildes mens de borer sin ild, og som er omsluttet av en stor ring. Vi har så fulgt de to skikkelser på Ordrupstenen og på Bardalsristningen; de kommer ut av ringen, de har den mellem sig, og til slutt svinner den ganske bort, og deres skikkelse står alene, ragende høit over alle skibsmannskaper, så de må opfattes som gudebilleder. Også her er der foregått en dublering; for på de bohuslenske ristninger har man bare én ildgud, guden med de store hender. Vi kan ikke være i tvil om at det oprinnelige forhold er det som vi finner i Bohuslen. Det oprinnelige er en ildgud, som er betegnet som sådan ved sine store, oprakte hender, der symboliserer ildflammer. Det oprinnelige er den tilsvarende hestegud, representert av en hest som type for arten. Dubleringen, som den forekommer på Kivik, stammer fra kultoptrin og kulthandlinger. Men det er samtidig en utvikling som har en påfallende primitiv karakter; i tilslutning til kulten faller den ganske naturlig. Folk ser de to hester trekke den hellige vogn. Hvert knegg hos dem, hver støi, hver bevegelse har betydning og gir varsel, og de ser dem i skeidet i en rituell kamp som holder dem alle i spenning, og som er den store begivenhet. Slik må vi opfatte situasjonen efter Tacitus' skildring i Germania kap. 10 og efter skildringen av hesteskeid i sagaene. Det blir da naturlig at både den ene og den andre av hestene synes folk å være hellige, så at de begge blir representanter for guddommen.

På samme måte forholder det sig med de to ildtendere. På Kivikgraven ser vi dem avbildet; ildtendingen er her omgitt av den magiske ring, og vi ser presten stå ved siden og strekke sine hender besvergende mot den hellige handling som foregår innenfor ringen. Og fra folketroen vet vi at disse menn var søkt ut på forhånd. Det skulde være kyske ynglinger, og de skulde være brødre eller ha samme fornavn. Det er da rimelig at i folks opfatning blev både deres handling og de selv ansett for hellige, at de efter folks mening måtte være representanter for guddommen. Utviklingen kan vi forfølge på Ordrupstenen og især på Bardalsristningen. Her har de løst sig fra sin handling, ildtendingen, og er blitt opfattet som guddommelige i sig selv; på den måte har vi fått to ildguder som svarer til det hellige hestepar. Men denne identifikasjon mellem dyr og mennesker her bygger på forholdene i den bohuslenske gudegruppe. Fordi vi der har en ildgud som er hestegud, får vi her to guddommelige ildtendere som tilsvar til de to hellige hester, og både ved dubleringen av hestene og ved forandringen av ildguden til to guddommelige ildtendere har kultoptrinene vært det som skapte dubleringen. Men samtidig har både dyreparet og menneskeparet vært samlet i en felles guddom. Det kan vi særlig se av Tacitus' skildring av deres dyrkelse hos de østgermanske nahannarvaler. De er der to ynglinger som er brødre, og de har samme navn, *Alcis*. Det er forklart av en stamme *Ahl*, som betyr lund, så at betydningen av navnet er „de fra lundene". Det svarer til hvad Tacitus forteller om de hellige hester i Germania kap. 10. Disse hester blir opfødd i de hellige lunder. Navnet Alcis synes således å peke tilbake på en oprinnelig hesteform; men når Tacitus sier at Alcis svarer til romernes Castor og Pollux, har hesteparet visstnok utviklet sig til et rytterpar. Fellespreget hos dem er tydelig; endog navnet Alcis er felles for begge.

Vi har en beretning som kan tyde på at et lignende forhold har funnet sted med Frøy i Norden. Den finnes i den historie som Olav Trygvesønn forteller bøndene om at Frøy blev haugsatt i Sverige, og at man gav ham to tremenn i graven (*Flateyarbók*, I, 403). Disse to tremenn er uten tvil gudebilleder; der blir blotet til dem, og de blir begge kalt Frøy. Her har vi da både en gud Frøy og samtidig to gudebilleder som begge kalles Frøy. På den ene side ser vi en dublering, slik som vi har kunnet iaktta den på helleristningene; men begge de størrelser som er fremkommet ved dette, bærer det samme gudenavn. Det minner i høi grad om forholdet ved Alcis.

Imidlertid synes utviklingen naturlig å ha ført til at de to guder i tidens løp fikk hver sitt navn. Og her har Magnus Olsens opdagelse kunnet godtgjøre at de to gudebrødre har båret navnene Ull og Frøy. Således fremkommer den gudegruppe som nevnes i *Grímnismál* strofe 4 og 5, Tor, Ull og Frøy. Den svarer til den gudegruppe vi har sett på Kivik, solen og de to hester. Vi har vist at til denne gruppe svarer den senere gudetrias som Adam av Bremen omtaler blev dyrket i Uppsala,

Tor, Odin og Frøy. Men her har Odin inntatt Ulls plass. I Tyskland har Odin fortrengt Frøy; men i Norden er det Ull som han har trengt til side. Ulls navn er rikelig representert i stedsnavn i Sverige og i Norge; men i mytologien er han en meget avbleket skikkelse. Og man får av dette forhold inntrykket av at Ull er fortrengt. At det er Odin som her har tatt hans plass, tror jeg kan leses ut av den eneste myte som er bevart om Ull. Den finnes hos Saxo Grammaticus. Han forteller her at gudene harmedes på Odin for hans historie med Rind og drev ham i landflyktighet og ophøiet en viss Ollerus ikke bare til konge, men også til gud. Ollerus fikk endog Odins navn, forat hans verdighet skulde bli fullkommen. Men efter nogen år forbarmet gudene sig over Odin og kalte ham tilbake. Ollerus blev fordrevet til Sverige, hvor han søkte å opnå samme stilling som han hadde hatt, men blev fordrevet og drept av danene. Denne myte om Ollerus, d. v. s. Ull, mener jeg gjemmer en misforstått tradisjon. For Ull er her den gamle gud og Odin den nye. Men for Saxo stod det som om Odin var gudenes *rex perpetuus* og Ull bare en oprører mot ham, av samme art som den Mithothin som han forteller om på et annet sted. Mytens innhold blir da egentlig nettop det motsatte av det den forteller. Det som her skinner igjennem i den, er at den nye gud Odin har fortrengt den gamle gud Ull, og her kan man endog gjenfinne det underlige trekk i myten at Ull antok Odins navn. Vi har nemlig i Norge en sideform til navnet Ull, nemlig Ullin, som forekommer i navn som Ullensvang, Ullinshof, Ullensaker. At det bare er navnet som er forandret, har Magnus Olsen kunnet vise. Ved Ullensvang kirke er der nemlig en sten som kalles *Udlabærstein*, d. v. s. Ullabergstein. Men denne form, Ullin, er bare en forandring av navnet Ull til noget som er laget i likhet med navnet Odin. Man kan likefrem kalle det en analogi-dannelse av samme ytre art som den der finnes i det bekjente danske navn „Sørenstjerne Sørensen", dannet i analogi med Bjørnstjerne Bjørnson. Ved denne navneforandring har Ull kunnet holde sig på vesentlige sted som Ullensvang og Ullensaker; men i mytologien er han bleknet bort. Vår opgave blir da å gi svar på spørsmålet hvem denne forsvunne gud har vært da han stod i sin velmakt.

Det er ikke mange efterretninger vi har om Ull. Snorre har tydeligvis ikke anslått hans betydning høit. Han setter ham som nr. 9 av Odins 12 domsæser (*Skáldskaparmál*, kap. 1). Ellers vet han å fortelle om ham at han er en buegud, veidegud (jaktgud) og skigud. Ingen kan kappes med ham på ski. Det svarer til Saxos notis om Ollerus at han løp på et ben som det var tegnet trylleruner på, så fort som man rodde. Det skal tydeligvis betegne skøiter. Til skøiter brukte man oprinnelig ku-ben. Snorre sier videre at han er god å kalle på i tvekamp. Han er en vakker mann og en hærmann i holdning. Han er sønn av Sif og derfor stesønn av hennes mann Tor. Dessuten kaller Snorre Ull for skjoldgud. Derom har han siden den notis at skjoldet kalles for „Ulls skib". Umiddelbart derpå følger den setning: „På de gamle skjold var tegnet den rand som

kalles ring (*baugr*), og ved den ring (*baug*) betegnes skjoldene (*Gylfaginning*, kap. 30, *Skáldskaparmál*, kap. 4 og 46).

I Eddadiktene nevnes Ull foruten i tidligere citerte vers av *Grímnismál* også på et annet sted i diktet, vers 42, hvor den talende, Odin, lover Ulls og alle guders nåde til den som først tar kjelen av ilden. Dette gåtefulle sted er vel helst å forklare slik at sagnet om Odin mellem de to ilder oprinnelig har gjeldt Ull, og at det er Ull som her lover sin og alle guders nåde til den som tar bort kjelen fra ilden. Dessuten forekommer Ulls navn et sted i *Atlakviða*, vers 30, hvor der tales om eder svorne ved den sydhellende sol, Sigtys (Odins) berg, ved *„holkvi hvílbeðjar“* („sengens hest“ eller „sengens kott“) og ved Ulls ring. Eder svorne ved Ulls ring synes således å være særlig hellige. Men hvad er Ulls ring? Man har sammenlignet den med den edsring som lå på et slags alter i hovet, og som man avla løfter ved. Men da Ull har forbindelse både med Odin og Frøy, kan hans ring vel sammenstilles med Draupner, som tilhører Odin, men i *Skírnisfǫr* synes å være Frøys ring. Og det kan vel også bli spørsmål om ikke Ulls ring her skal bety Ulls skjold, efter Snorres notis om at der var tegnet en ring på skjoldene, og at skjoldet derfor kaltes for ring. Disse efterretninger om Ull er både sparsomme og vanskelige å rime sammen. Meningene om hvem han er, har derfor gått i forskjellige retninger. Han er blitt sammenstillet både med Loke og med Frøy og er blitt gjort til månegud. Men Magnus Olsens opdagelse at han er Frøys gudebror, har visstnok satt ham på den rette plass. Og dermed stemmer den meddelelse at han skal være sønn av Sif. Schück har påvist at det er et dioskurtrekk når Ull kalles for Sifs sønn og Tors stesønn. *„Sifjar son“* betyr „svogerskapets sønn“. Dioskurene tenktes som vekslingsguder, den ene bror døde og opstod igjen, og det gikk slik til at den annen bror efter hans død avlet en sønn med hans enke, og at denne hans hustrus sønn med hans bror, „svogerskapets sønn“, blev betraktet som han selv gjenopstanden.

Efterretningen om at Ull er skjoldgud, og at skjoldet kalles Ulls skib, har Chadwick undersøkt. Han finner at skjoldet står i forbindelse med en fruktbarhetsguddom. Kong Skjold kom seilende på et skib til danene. Det er et trekk som forklares ved at han er en fruktbarhetsvette. Med Gefjon var kong Skjold gift; hun pløiet Sjælland ut av Sverige ved hjelp av sine sønner, som hun hadde forvandlet til okser. Forbindelsen mellem henne og oksene har med rette fått Chadwick til i henne å se en variant av fruktbarhetsgudinnen Nerthus, som føres på kuvogn. Enn videre har han fremhevet den engelske kongerekkes *Scyld Scefings* (Skjold, sønn av Nek), og har satt det i forbindelse med historien om at munkene i Abingdonklosteret satte et skjold med et nek og et tendt lys i på Themsen. Det drev rundt om en eng, og ved dette hevdet munkene sin rett til engen. Dette er en identifikasjon som er et rent funn. Det kan ikke tviles på den. Forbindelsen med skjold og nek er her fastslått; men nogen forklaring på denne forbindelse får vi jo ikke.

Ulls navn: *Ullr*, hos Saxo *Ollerus*, har Chadwick gjenfunnet i runeinnskriften fra Thorsbjærg mose i ordet *WolđuþewaR*, og navnet er satt i forbindelse med det gotiske ord *Wulþus*, herlighet. Det synes da å være et hyldningsnavn av nogenlunde samme art som navnet Frøy. Jeg tror at man kan gjenfinne dette navn i tysk folketro i et ord med forskjellige former: *Wold*, *Wodl* og *Waul*. Dette navn er knyttet til innhøstningen. Når de siste kornstrå meies ned, roper man nogen steder tre ganger: *„Wold!“* Innhøstningen kalles for *Wodlmähe* og høstgildet *Wodlbier*, og når siste less korn kjøres inn, ropes tre ganger: *„Waul!“* Disse former er visstnok oprinnelig samme navn, og utviklingen rimeligvis den at den oprinnelige form av navnet er *Wold*. I almindelighet antas det at denne høstgud er den samme som Wotan; men navnet Wold svarer vel bedre til det *Wolþ*, som vi har i ordet *WolþuþewaR*, og da skulde denne høstgud være den samme som vår Ull.

Således finnes da i Tyskland Wold ved siden av Wotan. Dette har Schück søkt at lese ut av tryllerimet fra Merseburg, hvor han har ment å kunne finne tilbake til en hedensk form, hvis første linje skulde lyde: *„Wolth ende Wodan zi walda vuorun“* (Wolth og Wodan reiste til skogs). I denne av Schück konjiserte verslinje står således Wold og Wotan sammen som guder. (Studier i nord. litt. og rel.historia.)

Vi er dermed kommet et skritt nærmere til bestemmelsen av Ull. Er han innhøstningens gud, har vi forklaringen på at han kalles skjoldgud, og at Skjold, sønn av Nek, forekommer som mytisk konge i den engelske kongerekke. Og her har vi også et tilsvar på helleristningene. På Aspeberget så vi at skjoldet med grenene om var forbundet med en kvinneskikkelse, en fruktbarhetsgudinne. Men på ristningen fra Lilla Arendal stod dette skjold ved siden av en hest, og det blev forklart slik at skjoldet hadde sin plass i fruktbarhetskulten og egentlig hørte til gudinnen, men at hesteguddommen også efter sitt vesen var en fruktbarhetsguddom, og at der bestod en gjensidig tiltrekning mellem disse to fruktbarhetsguddommer, så at skjoldet var stillet sammen med hesten fordi de begge var uttrykk for fruktbarhet. Når nu Ull svarer til den ene av hesteparet på Kivik, kan vi se en fortsettelse av denne forbindelse. Det er å bemerke at det ved siden av billedet av de to hester som går mot hverandre i skeid på helle no. 7, finnes en figur som mulig kan være en forkrøblet utgave av det maiete skjold. Resultatet av dette er da at Ull er en gud som særlig står i forbindelse med innhøstningen, og at det er i denne egenskap at han kalles for skjoldgud.

Helleristningene innfører her et nytt moment. De to gudebrødre svarer der til et hestepar, og i dette hestepar må Ull således oprinnelig ha hatt plass. Vi kjenner ganske visst ikke noget til at Ull har nogen hest, enn si at han er forekommet i form av en hest; men ut fra hans stilling som en av de to gudebrødre og fra disse gudebrødres tilsvar til Alcis, „de fra lundene“, synes dog dette å være en slutning som vanskelig

kan avvises. Den fører oss tilbake til de to hester og samtidig de to ildtendere på Kivik, og det kommer til å danne utgangspunkt for betraktningen. Men i så fall må det være å forklare således at Odins hest oprinnelig har tilhørt hans forgjenger, Ull. Det er her å bemerke at Odins Sleipner har åtte føtter. Den synes å være opstått av et hestepar, og det er trolig at Odin har underlagt sig hele det hestepar hvis billede vi har sett på Kivik, og at det er på den måte at også Frøy har mistet sin hest; for Frøy, som er hestenes skytsgud, må ganske sikkert ha hatt en hest. Vi drives således til å gjengi Ull hans plass i hesteparet, og det fører igjen til en ny bestemmelse av ham. I hesteskikkelse må Ull svare til den „oktoberhest" som i Rom blev ofret ved høstfesten for årsvekstens utfall, og hvis blod blev opbevart av vestalinnene inntil såningen om våren. Vi har jo funnet tilsvar til ofringen av denne oktoberhest på ristningen fra Ørsta og på det ristede billede på en tilje i Osebergskibet. Til oktoberhesten i Rom er tydeligvis den forestilling knyttet at det er dens blod som gir liv til den nye sæd. Det er en tanke om død og opstandelse som svarer til hvad Schück har sluttet om Ull av Snorres notis om at han er *„Sifjar son"*.

I motsetning til Ull synes Frøy å ha vært gud for vår og sommer. I Hervor-saga fører kong Heidrek julegrisen inn. På den la man hender og avgav løfter om bedrifter — naturligvis for den kommende vår og sommer; det er bedriftenes, togenes, kampenes tid — og julegrisen, løftets offerdyr, var helliget til Frøy, som gud for den tid da løftene skal innfries. Kampen kalles også „Frøys lek".

Vi ser således at utviklingen har ført til en differensiering av hesteparet og av det tilsvarende broderpar som oprinnelig er en samlet guddom. Oprinnelig blev de kalt med det samme navn; så er tilfellet med *Alcis*; men de har fått særskilte navn, Ull og Frøy, og de er blitt tillagt forskjellig virksomhet. Frøy rår over vår og sommer, men til Ull hører innhøstningen og sædens opbevaring. Det har vel gjort sitt til at Ull er glidd over fra høst til vinter. Når han hos Snorre er skigud og hos Saxo løper på skøiter (ben med trylleruner), betegner dette ham visstnok som vinterens gud, og hans attributter, særlig skiene, er visstnok innskrenket til den form han har fått i Norden. Men her har Ull møtt en annen nordisk vette, nemlig Skade. Jeg har før nevnt og skal siden videre utvikle at Skade oprinnelig er den buevette vi har funnet på helleristningene, elverskuddsvetten, men at denne siden er gått over til å bli en vintervette. Hjalmar Lindroth har vist at Ull er dyrket sammen med Skade, hvis navn i denne forbindelse optrer i hunkjønnsformen *Skeðja*. Forvandlingen av buevetten til kvinne har her også nådd Skades navn, mens det ellers er blitt stående i hankjønnsformen Skade. Det er visstnok fra denne forbindelse at Ull har fått sin bue. Den tilhører oprinnelig Skade, og det er også efter forbillede av Skade at Ull er blitt jaktgud; for det er Skade som oprinnelig er villmarkens vette og rår over viltet i den. Et særlig trekk ved Ull er at han er god å kalle på i tvekamp. En slik tvekamp forekommer som kamp-

spill ved årsfestene og hørte vel med til den opvisning i manndoms idrett som ungdommen her skulde foreta. At det utvalgte broderpar skulde optre i tvekamp, hører vi ikke noget om; derimot vet vi fra helleristningene at et tilsvarende hestepar kjempet mot hverandre i skeid. Denne tvekamp er så under utviklingens gang blitt til en kamp mellem sommer og vinter. Og her har Ull da visstnok fått sin plass som „vintergreven". Således er preget som vinterens gud blitt mere og mere fremtredende hos Ull, og nettop her, tror jeg, ligger det punkt hvor kampen satte inn, og hvor han blev fortrengt av Odin.

Odin er den nordiske gjengivelse av det latinske *Mercurius*, som svarer til det greske Hermes. For eldre forskere — som Ernst Sars — har der budt sig den vanskelighet at den gamle Odin er gjengitt med den ungdommelige Merkur eller Hermes. Denne vanskelighet er overvunnet. Den går ut fra en Hermesskikkelse som Praxiteles'. Men vi vet nu at den eldre greske kunst fremstillet Hermes som en gammel, skjegget mann. Vi har vist at denne oprinnelige gamle Hermes er ættefaren som er blitt bøvette. Han er blitt representant for de døde forfedre og er derved blitt føreren over til de dødes verden, Diaktoros. Dette har man forestillet sig ganske materielt. Ved begravelsen hos romerne møtte en flokk som bar maske som de gamle forfedre, og de førte den døde over til sig. Når Hermes således kunde vandre mellem to verdener, blev han gudenes sendebud, og det gav ham plass mellem de store guder. Men oprinnelig var han bare en bøvette. De gamle ættefedre våket over sin bø og fremmet dens fruktbarhet, og således blev Hermes innenfor sitt område en fruktbarhetsgud.

Germanerne satte Odin som den som svarte til Hermes, og jeg mener at dette tilsvar er ganske riktig. Odin er oprinnelig den gamle ættefar og bøvette, tuftekallen. Som denne er han gammel, enøiet og bærer sin *síðhǫtt*. Den kloke forfader er blitt til den vise Odin, den trolldomskyndige. Han gir sin bø trygd, særlig i den hårde og vanskelige vinter, og her er det han i Norden møttes med Ull, høstens og vinterens gud. Han kom til å fortrenge ham, og man kan forestille sig at det skjedde ved et stormangrep. I vinterstormene farer nemlig de dødes hær over gården. Det er Oskoreien, det fryktelige ritt, det som i forrige århundre blev forandret til Åsgårdsreien; og mellem disse døde er Odin den første, han er føreren, og hæren kalles med hans navn *Wodes heer*. Det kjennes i Tyskland allerede fra det 12. århundre, og Kaarle Krohn har sammenstillet det med det spanske *„ejercito antiguo"* (de gamles hær). Det er visstnok det samme som gjenfinnes i det Tacitus forteller om hariernes stamme i Germania kap. 43. Han kaller den liketil for „dødshæren" (*exercitus feralis*), og han skildrer hvordan denne hær med sine mørke skikkelser skaper redsel når den farer frem i nattens mulm. I sin bok „Jünglingsweihe und Männerbünde der Germanen" har Lily Weisser Aall gjort opmerksom på at navnet *harii* er det samme som ordet hær. Hun mener også at det tog som skildres, er de dødes hær; men hun forklarer det slik at stammens menn optrer som optog i en

forklædning som skal forestille dødshæren. Jeg nekter ikke for at jeg tror det heller er en misforståelse av Tacitus eller av hans kilde, at han har forstått en fortelling om denne dødshær som noget der utføres av harienes stamme. Efter min opfatning bør man stryke ordet *Harii* av listen over de germanske folkestammer. Slik kommer da Odin og hans hær stormende inn i vintermørket. Vi vet også at det er de døde som gjester sin gamle gård i julen, for dem er bordet dekket og sengene opredt, og gårdens folk sover på julehalmen. Når Odin kommer med en slik makt, blir han den dominerende skikkelse blandt vinterens ånder. Ull måtte vike, og den gamle bøvette Odin steg i den nordiske vinters mørke op mellem de store guder. Men også ellers har han inntatt Ulls plass. Som man i Tyskland roper tre ganger: „Wold!“ når det siste kornstrå meies ned, så lar man i Värend og i Mecklenburg de siste kornstrå stå til Odins hest. Hermes er kommet inn blandt storgudene i tjenende stilling som deres sendebud, og derved blir hans skikkelse den raske, unge svenn som vi kjenner. Odin derimot hevet sig fra en lokal bøvette til storgud som den gamle, mektige ættefar, og han beholdt også som storgud de egenskaper som er ættefarens. Som ættefar tilegner han sig de falne når de er av god ætt. Odin eier jarler — heter det i *Hárbarðsljóð* —, Tor eier trellers slekt. For treller har ingen ætt. Så blir Odin krigsgud. Og som bøvette blir han fruktbarhetsgud. Det ligger i hans vesen som en oprinnelig ættefar at hvor han kommer frem, vil han være den øverste. — Som ættefar innebærer han et oprinnelig maktprinsipp, *patria potestas*. Det er da en ganske naturlig utvikling at han blir de adelige høvdingers gud, og det er betegnende at konger og kongers like, Ynglingekongene og Håkon jarl f. eks., fører sin ætt op til Odin, men aldri til Tor. Odin blev storfolkets fremste gud og blev regnet for den øverste blandt æsene. Og i *Hárbarðsljóð* driver han som stormenns selvsikre og kløktige gud spott med den naive Tor, som hører hjemme i folkets brede lag. Men Tor blir dog stående som den sterke og store og som den gud der fylte folkets fantasi. I Uppsala-gruppen var det han som var den største. Her måtte Odin nøie sig med Ulls plass.

Herved kom han inn på en særlig side som han nok hevet sig ut av, men hvor der står merker igjen. Han kom inn i vognkulten, som en *equus October*, hvad jeg før har vist at Ull var.

Denne vognkult har visstnok utviklet en særlig gudegruppe, og i Norden tror jeg den er *vanenes* gruppe. Til vanene hører Njord, Frøy og Frøya; er Ull Frøys gudebror, har han hørt hit, og da siden hans efterfølger Odin. Nogen efterretning om at Ull hører til vanene, har vi ikke; men av gårdnavn kan vi se at han både har hatt forbindelse med Frøy og med Frøya, som særlig er vanegudinne og kalles for *vanadís*. Njord er som vist Nerthus hos Tacitus, „Moder Jord“, og vi har sett at Nerthus' vogn trukket av kuer har sitt forbillede i vognkulten hos andre indogermanske folk, og at vanegruppen svarer til en gudegruppe som har dannet sig om en moderguddom. Vanegruppen finnes således i Norden før Njord blev omdannet fra Moder Jord til den senere mannlige sjøgud Njord. På den andre siden må dette stadium være forholdsvis sent. Når vi har gruppen Tor-Tyr-Frøy og Tor-Ull-Frøy, kan ikke Frøy (og heller ikke Ull) oprinnelig ha hørt til en gruppe som er motgruppe til Tor. For Tor står alltid fullstendig utenfor vanene. Vognkultens guddommer har altså forholdsvis sent konsolidert sig til gudegruppe. I Hellas står den utenfor de store guder, i Norden har først hestevognen trengt inn og dublert Frøy med Ull. Siden er Frøy (og med ham visstnok Ull) trukket inn i vanegruppen. I denne har Odin gjort sin inntreden i Norden. Men det er vel å merke at den gamle gruppe fra *Grímnismál* v. 4 og 5, Tor, Ull og Frøy, blir stående ved siden av vanene, og at siden Ull her blir avløst av Odin, så at vi får gruppen Tor, Odin og Frøy i Uppsala.

Om Odins forbindelse med vanene har vi vidnesbyrd i kongerekkene i Ynglingesaga. Odin er efterfulgt av Frøy, men Njord har fått et slags formynderskap mellem dem. Nu er Snorres Ynglingesaga en sen kilde; kongerekken som den bygger på, er naturligvis meget eldre. Man synes derfor å kunne regne med tradisjon om en forbindelse mellem Odin og vanene.

Nu er vanene en gruppe som i utpreget grad har karakter av kultreligion og prestereligion. Prester og høvdinger går efter hestevognen i Germania kap. 10 og tar varsler av hestene. Presten kjenner tiden når Nerthus skal føres omkring, han går med hennes vogn, og over hennes bad i sjøen til slutt ruger hemmeligheten; de slaver som utfører det, blir druknet, forteller Tacitus i Germania kap. 40. Vi er her omgitt av varsler og ceremonier og hemmelighet. Er nu Odin kommet inn her, og er han, som naturlig for ham, blitt den første i gruppen, må dette ha utviklet de tendenser som bodde i ættefaren, mot hemmelig visdom og trolldom. Innenfor denne gruppe har da Odin utviklet sig til trolldomsguden, han som rår over de hemmelige runer, han fra hvem de stammer. Det er som vanegud at dette trekk er blitt fremtredende hos Odin.

Skal vi skissere utviklingen, blir den slik: Først har vi de store indogermanske guder, bukkeguden og hesteguden, himmelguden og fruktbarhetsguden (ildguden). Hos germanerne skyter himmelguden sideskudd, månens gud, som blir selvstendig. Så kommer i Vesttyskland Odin (bøvetten, ættefarguden) inn og tar Frøys plass, det blir Tacitus' gruppe: Odin, Tyr, Tor (Merkur, Mars, Herkules). I Norden har han tatt Frøys symboler, hesten, ringen og spydet, som det sees av helleristningene at Frøy har hatt; men han har ikke kunnet fortrenge ham. Han er kommet inn på Frøys gudebror Ulls plass som høstgud og vintergud. Dette skjer i vognkultens ramme; den er kommet inn i Norden med hestevogn og to hester. I den østlige gruppe blir den bestemmende og dublerer Frøy med Ull. Samtidig, mulig noget senere, får vi så Nerthusvognen med

Moder Jord. Så konsoliderer vognkulten sig som religion og danner vanenes gruppe. Og Ull og Frøy drages inn i denne vanegruppe. Så trenger Odin Ull bort fra høsten og ut i vinteren, han blir den fremste prestegud, trolldomsgud. Endelig blir han den største gud, bryter ut av vanegruppen og tar sin plass som høvding for de store guder.

7. Fra djevel til frelser.

I

Vi har på helleristningene funnet billede av en mann med bue. Han blir fordrevet av en mann med fruktbarhetens hellige øks eller også av menn med stokker; de vender sig bort og støter baklengs stokkene mot ham. Vi fant at han svarte til vetter som skyter „elverskudd" eller „finnskott", og hvis skudd bringer sykdom over folk og fe, og når han fordrives, svarer det til den skikk ved vårfester „å drive døden ut". Men vi fant også et senere utviklingstrin av forholdet til ham. Han stod i avstand fra et brudepar. Han stod i en krok ved scenen med kvegdriver og pløier på Aspeberget, og der var på begge steder satt en offergrop foran ham. Det mente vi betydde: hittil og ikke lenger! Man ofret til ham forat han skulde holde sig borte. Og til dette fant vi et tilsvar i indisk mytologi. Den onde Rudra skyter sykdom og død over folk og fe; men man ofrer til ham og sier om offeret at man „avfinner sig" med ham. Denne Rudra står således på overgangen fra en vette til en gud. Hans offerplass ligger slik at man ikke derfra kan se landsbyen; man ofrer til ham med bortvendt ansikt, og på hjemveien må man ikke se sig tilbake. Folk holdes borte fra stedet, og Rudra får ikke sitt offer sammen med de gode guder; han holdes borte fra deres selskap. Man ofrer til ham det siste avfall fra offeret og ber om skånsel fra ham. Men det egentlige Rudra-offer er vekster fra villmarken. Villmarken er hans rike. Han hersker over alt jaktvilt, både dyr og fugl. Men dessverre hersker han også over feet som drives ut på beite. Engstelig kaller man ham for dets herre. Han fører også folk vill når de våger sig ut på villmarkens stier. Han lurer hvor veier krysser hverandre, og der har han flere ansikter, så han nok kan forville. Og her i villmarken har han to sønner. De farer om som ulver og snapper efter bytte. Særlig tenkes han å bo mot nord, og det vil for inderne si oppe i høifjellet. Men det er mulig at det har en videre betydning, at han bor der fordi det er fra nord at vinteren kommer.

Som en motsetning til Rudra står Pūsjan. Han er den som alltid finner vejen. Skal feet på beite, ber man Pūsjan føre det så det kommer vel hjem, og har det forvillet sig, skal han legge sin hånd på det og vende det den rette veien. Fremfor alle er hans dyr bukken, som kommer sig frem gjennem alt ulende, men som også er det vanskeligste dyr å finne når man leter efter det. Men Pūsjan forstår også å finne retningen og å

lede annensteds. Han vender plogfuren den riktige vei. Han fører bruden når hun forlater sitt ættehjem og vandrer til sitt nye hjem. Ja, han fører også de dødes sjeler og bringer dem over til „fedrene". Han følger på reiser, han vet å finne skjulte ting, skatter, han finner *soma*, det herlige gudeoffer. Pūsjan er gammel. Til ham ofrer man grøt. Det er hans særlige spise. Det viser at han svarer til tomtegubben. Til tomtegubben skal man også sette ut et fat med grøt. I sin „Religion der Veda" har Oldenberg vist hen på at Pūsjan svarer til Hermes, og som vi før har vist, er Hermes den gamle ættefar og bøvette. Det var også Pūsjan, derfor fører han bruden og de dødes sjeler, derfor styrer han plogfuren og fører kveget på beite. Det er hans kunst å finne vei og sti. Det viser at han hører til en gammel tid, den tid da, som Torgny Segerstedt uttrykker det i sin avhandling om „Ekguden fra Dodona": skogene bredte sig videre og stiene gjennem dem var trangere enn nu. Imidlertid hører vi ikke om nogen strid mellem Rudra og Pūsjan, skjønt de er avgjorte motsetninger.

Det par som svarer til disse, er hos hellenerne Apollon og Hermes. Apollon er siden blitt den rene gud og den frelsende gud fremfor nogen. Men første gang vi treffer ham i gresk kultur, i begynnelsen av Iliaden, ser han anderledes ut. Han er fortørnet ved uretten mot hans prest, og på prestens bønn skyter han med sin bue pest utover achæernes hær. Han er „fjernt-rammeren", og presten kaller ham „Muse-vetten". Hvad det betyr, vet vi annenstedsfra, vi har en „gresshoppe-Apollon" og en „meldugg-Apollon". Man mente at Apollon renset for disse landeplager. Frazer har med sitt skarpblikk sett at offerfestene her oprinnelig var for å formilde maktene som sendte plagene, og siden blev holdt for Apollon som renset for dem. Men Frazer har ikke tenkt sig muligheten av at Apollon selv oprinnelig var den som sendte plagene. Det har han visstnok vært. Svarende til Muse-Apollon har vi hos inderne Mulvarpe-Rudra. Apollon var sikkert en ond vette før han blev den rene gud. Han er født på den syvende dag i måneden, den var en ulykkesdag, en *schabattu*, da ingenting måtte gjøres. Derfor hvilte Elohim i Genesis' skapelsesberetning den syvende dag, og da var alt det han hadde skapt, såre godt. — Og Apollons dyr er ulven, han kalles efter den Lykios eller Lykeios, som betyr ulvegud, skjønt man fra oldtiden av til Martin P. Nilsson har søkt å bortforklare at ulven, menneskets fiende, er den rene guds dyr. Men det står fast: i Sora i Italien feiret man en Apollonsfest hvor danserne optrådte i ulvemasker. Man ofrer til Apollon på prellestenen utenfor huset; en slik vette kan man ikke slippe inn. Apollon bor i skog og hei som Rudra. Han kalles liketil fjellheiguden — Napaios. Og som skogens og heiens gud har han med gjeterne å gjøre. Der feires gjeterfester med musikk for ham. Det samme er tilfellet med Rudra. Særlig blir Apollon gud for fé-råken, hvad der utvikler sig til at han blir de veifarendes og senere de greske kolonisters skytsgud. Men selvfølgelig har sammenhengen her vært slik at gjeteren med ånden i halsen har gitt sig inn på fé-råken gjennem den onde skog-

vettes rike og har spillet av alle krefter på sin lyre for å holde trollet borte; for det er jo musikken nyttig til. Selvsagt var en slik situasjon ikke holdbar; man måtte komme til en forståelse med skogtrollet. Og hertil sikter den morsomme fortelling om Hermes og Apollon. Hermes var bare en dag gammel da han stjal 50 kuer fra Apollon og gjemte dem i en hule. Da han holdt på å bli opdaget, var han i en svup hjemme og lå og sov i vuggen. Men Apollon skjønte hvordan det var fatt, stevnet ham for Zeus' domstol. Hermes kom med sine bleier på armen; Zeus fikk forlikt saken, slik at Hermes fikk beholde kuene, men skjenket Apollon lyren, som han hadde laget mens han var underveis til hulen med dem. — Hermes er som nevnt bøvetten. Bøen er liten overfor skog og hei. Derfor blir han i dette eventyr det kloke lille barn som stjeler kveget fra skogtrollet, og som blir forlikt med det slik at skogtrollet får lyren og bøvetten kuene. For kuene drives på beite i villmarken, Apollons rike; men de drives hjem til bøen. Ved denne fortelling kunde gjeteren mene at hans musikk var kjær for skogvetten, og at skogvetten ikke forfulgte ham når han drev bøens kuer ut på skogens beiter.

Her får man et glimt av disse forestillingers moderjord. Det er bø og ubygd som er de skapende motsetninger. Når sykdom kommer, er det skudd fra uvetten oppe i heien eller fra finnen, den evige trollmann i skogen. Skogen er ulvens hjem, ulven er trollpakkets dyr, som hører til uvetten fra skog og hei. Og når der kommer markmus eller gresshopper eller meldugg på kornet, er det heiens uvette som har sendt dem. Når gjeterne drev feet på veien til beitet i hans rike, spilte de av all makt for å holde sig ham fra livet, og de syntes at budråtten var noget som bøens vette stjal fra skogtrollet. Men så laget de sitt eventyr om forliket mellem dem; så blev skogvetten rimelig, spillet blev til hans ære, og de syntes at han smilte til dem.

Disse mytologiske typer her er av en annen art enn storgudene, mere lokalbundne, mere ubestemte i sitt preg. De er spesialguder, „Sondergötter", som Hermann Usener kalte dem i sin bok „Götternamen". Han mente at storgudene hadde sin oprinnelse av slike spesialguder. Jeg kan ikke være enig med ham i sin almindelighet, men her kan jeg være enig. Jeg kan vel forstå at hver gård har sin bøvette, forskjellig fra nabogårdens, og tillike at hver skog har sitt særskilte skogtroll, som sender plager og truer og skal forsones på sin manér. Og det kan være mulig at denne kultus, forskjellig preget av forholdene på hvert sted, visstnok er en eldre type av gudsdyrkelse og gudstro enn troen på og dyrkelsen av de store guder. Disse spesialguder har et eldre preg enn storgudene. Og det er da forståelig at de geografiske forhold kan virke bestemmende, så at sykdomsvetten i Norden blir til en vintervette. Selv Rudra har dog sin bolig mot nord, vinterens hjem. Men dette er et sekundært trekk; for man kan opfatte det slik at en uvette skyter sykdom og død, men vanskelig slik at han skyter vinter, selv om man kan mene at vinteren har hjemme på fjellet og i skogene og kommer fra dem.

I den nordiske gudelære er den skikkelse som fører buen, blitt til en utpreget vintervette, mens han også her i folketroen går igjen som elverskuddsvetten, finnskottsvetten, som volder sykdom og død.

Mellem de nordiske guder har vi en skikkelse som visstnok i sin oprinnelige form svarer til Rudra og Apollon, og det er Skade. Skade hører hjemme i fjellet, og hun er blitt jaktgudinne, fordi hun rår over skogens og fjellets vilt. Deri svarer hun til Rudra, og nordboene visste om Skade at hun var datter av en jotun. Hun har således ikke hørt med i de gode guders krets. Men vi hører ikke noget om at Skade volder sykdom. Derimot er hun vintervette. Hun kalles skigud eller skigudinne. Og særlig er hennes natur forandret slik at hun er blitt kvinne. Dog står hennes navn Skade, som er et hankjønnsord, igjen og viser tilbake til at hun oprinnelig har vært mann. Skade er gift med Njord, men det er et motsetningenes ekteskap. Snorre forteller om dette at Skade vilde bo i sin fars gård på et fjell som heter Thrymheim, men Njord vilde være nær sjøen. Så forliktes de om det, forteller Snorre, at de skulde være 9 netter i Thrymheim og så 9 igjen i Noatun. Men da Njord kom tilbake fra fjellet, da kvad han dette:

Leið erumk fjǫll,	Lei er jeg av fjell,
vaska lengi á	var ei lenge der,
nætr einur níu;	bare netter ni;
ulfa þytr	ulvers tut
mér þótti illr vesa	tyktes mig ilt å være
hjá sǫngvi svana.	mot sang av svane.

Da kvad Skade dette:

Sofa ek né máttak	Sove kunde jeg ikke
sævar bedjum á	ved sjøens strand
fogls jarmi fyrir;	for skrik av fugl;
sá mik vekr	den mig vekker,
es af viði komr	når av skog den kommer
morgin hverjan mǿr.	hver en morgen, måken.

Da for Skade op på fjellet og bygget i Thrymheim, og hun farer meget på ski og med bue og skyter dyr. Hun heter skigud eller skigudinne (*ondurgoð eða ondurdís*).

Det vaklende uttrykk „skigud eller skigudinne" åpner en mulighet for at hele myten kan føres tilbake til den tid da Skade var gud og Njord gudinne; for, som vi har sett, har Njord også byttet kjønn og er den samme som Tacitus' Nerthus, Moder Jord.

Dernest er her i myten begge gårdene, Thrymheim og Noatun, visstnok bare innført ved Snorres kombinasjon. Her er ikke spørsmål om gårder; Skade hører til i fjellet, og Njord hører til ved sjøen. Fremdeles er det Snorres forklaring at Njord og Skade er forlikt om å bo ni netter på hvert sted. Men forholdet er visstnok slik at vinterguden Skade og fruktbarhetsgudinnen Nerthus (Njord) er sammen på fjellet i ni netter og ved sjøen i ni netter,

men ellers er de skilt. For dette ekteskap er et motsetningenes ekteskap; derfor er det rimelig at det er bare disse møter som forener de to motsatte guder. Disse „ni netter" gjenfinnes på et annet sted i Edda i en situasjon som har en påfallende likhet med vårt sted. Da jotundatteren Gerd endelig mottar Skirnes beilen for Frøy, sier hun:

Barri heitir,	Barre heder,
es viþ báðir vitom,	os begge kjendt,
lundr lognfara;	en lund saa stille lun;
enn ept nætr níu	om nætter ni
þar mvn Njarþar syni	skal Njords søn der
Gerþr unna gamans.	fange af Gerd gammen.
	(Gjessings oversettelse.)

Som Njord og Skade er Frøy og Gerd en fruktbarhetsgud og en jotundatter som møtes i elskov. Og Magnus Olsen har (Maal og minne 1909) gjort opmerksom på at „Barri" kan bety „korn", altså: fruktbarhetsguden og hans brud møtes på korndyngen. Men da blir likheten med Njord og Skade så stor at man er fristet til å gjette på at forholdet oprinnelig har vært slik at Gerd ikke lover å unne Njords sønn fryd *efter* ni netter, men *i* ni netter, de ni netter da vinterens og sommerens guddommer kan møtes. Istedenfor et ambulerende ekteskap får vi da ni netters møtefest ved vår og høst, ni netter på fjellet og ni netter ved sjøen, eller efter en annen variant ni netter i korndyngen.

Ennu er der et punkt som vi må feste oss ved før vi forlater disse strofer om Njords og Skades ekteskap. Njord klager over at ulvers hyl syntes ham å være ille sammenlignet med svanesang, og Skade på sin side klager over at fugleskrikene hindrer hennes søvn, og at måken vekker henne. Det er visstnok ikke bare ulemper ved fjellet og ved sjøen som ligger i dette. Jeg har herav sluttet at fuglene og særlig svanen er Njords dyr, og på samme måte er ulven Skades dyr. Den svarer da til ulven hos Apollon og til Rudras sønner, som farer om som ulver. Det er sannsynlig at disse tegn rekker tilbake til den tid da Njord var gudinne, Nerthus, og Skade var gud. På Gundestrupkjelen finnes billede av en gudinne som holder en fugl i den ene hånd. I hennes ene arm hviler en mann og ved hennes annen side en ulv (fig. 143). Det er visstnok den eldste form for Njords og Skades ekteskap vi her har for oss. Det er ikke nogen avgjørende innvending herimot at Drexel vil at denne kjel skal stamme fra Donaukelterne. For dette par hører, som vi skal se, ikke bare hjemme i Norden.

Det er i de senere år opdaget et overgangsledd som kan være anledningen til at buevetten er opfattet som vinterens vette. Det er den karnevalsskikk ved byen Vizye i Trakien som vi tidligere har nevnt. I den står som motstandere en drastisk utstyrt representant for fruktbarheten og en buemann. Fruktbarhetsguden feirer bryllup med en som pike utklædd gutt; så blir han skutt ned av buemannen, men opstår igjen. For-

skjellige skikker og attributter har gjort det tydelig at denne fruktbarhetsguddom er den samme som den trakiske fruktbarhetsgud Dionysos, der som vingud erobret hele Hellas. Når buemannen dreper fruktbarhetsguden, kan han naturligvis gjøre det som vette for markmus, gresshopper og andre landeplager. Men denne kamp mellem to tilsvarende motstandere forekommer i mange former blandt vårskikkene over alt i Europa, og den opfattes i regelen som kamp mellem sommer og vinter. Når buevetten optrer i en sådan kamp, blir det naturlig å opfatte ham som vinterens uvette. Således kan Skade bli utstyrt med ski, mens hennes bue og hennes ulv peker på at det er den samme vette som Apollon vi har for oss. Imidlertid er det påfallende at mens buevetten blir til vintervette i nordisk gudelære, lever den oprinnelige opfatning igjen i nordisk folketro. Finnen som skyter sykdom langveisfra — fra Finnmarken og like hit, heter det i en meddelelse fra Hallingdal —, han svarer tydelig til den greske forestilling om „fjernt-rammeren" Apollon.



Fig. 143. Fra Gundestrupkjelen.

Når denne vette er kommet i forhold til fruktbarhetsguden, selv om det er et oprinnelig kampforhold, vil den stadig rykke den nærmere. Det oprinnelige „hellige bryllup", som hørte med til skikkene ved vårfesten, blir opfattet som et bryllup mellem vintervette og fruktbarhetsgudinne. Således får vi Njords og Skades ekteskap i den form som er avbildet på Gundestrupkjelen. Med trygghet så folket her at vinterguden og hans ulv hvilte sovende i fruktbarhetsgudinnens armer. Ja, det ser endog ut til at fruktbarhetsguddommen i sig optar elementer som oprinnelig tilhører vintervetter. Således har Ull, som oprinnelig er en storgud, fått sin bue, den som har tilhørt vintervetten Skade. På samme måte er der i romernes fruktbarhets- og krigsgud Mars et element av en oprinnelig uvette. Den „grumme Mars", som Saliersangen ber å stanse sine plager og å „være mett", synes å være av denne art, og når ulvinnen på Kapitol fostrer Mars' sønner Romulus og Remus, synes det å stå i forbindelse med den samme forestillingskrets. Men ved en slik forbindelse med fruktbarhetens guddommer blekner forestillingen om vinterens gru bort, og vintervettens skikkelse taper sitt preg. Både Skade og Ull er forsvunne størrelser, som der bare står ytre former igjen av. Og tross det glimt av en annen verden som Saliersangen åpner for oss, synes Mars ikke å være anderledes enn en normal storgud.

Men også ellers nærmer denne vette sig de gode guder. Gjeterne feirer ham med musikk, skremmer ham ikke lenger bort med den. Og når

Rudra sender sykdom, tror inderne også at han har lægemidler mot den, og ber ham gi dem slike. Hos grekerne har denne side av Apollons vesen skutt en veldig vekst, som vi siden skal betrakte nærmere. Det var rimelig at man trodde at lægemidlene kom fra skog og hei. For der vokste de kraftige urter som kunde kurere sykdommene. Og var ulven menneskenes fiende, visste man rundt om i heltesagn å fortelle at helten fikk kraft og mot når han spiste ulvekjøtt eller åt ulvens hjerte.

Side om side med ulvevetten går der en bjørnevette, som får en lignende utvikling. Apollons søster er Artemis, og hennes prestinner optrer i bjørneham. Denne vette retter sig mot kvinnene; bjørnen er efter folketroen særlig hissig efter fruktsommelige kvinner. Men også her slår frykten om i sin motsetning. Det er folketro at en kvinne føder lett når man stryker henne med en bjørnelabb. Således blir Artemis fødselshjelperske og småbarns beskytterinne.

Mor for disse uvetter var Leto, en oprinnelig nattemare. Men også hun blev forandret da de gikk over til de gode guders verden. Dog spiller hun ikke tilnærmelsesvis en rolle som i betydning svarer til deres.

Her har vi sett den forestillingskrets som disse skikkelser er runnet av. Men vel å merke: vi ser ikke at de er blitt til bestemte skikkelser annensteds enn hos grekerne og hos inderne. Og på det grunnlag hvor vi fant roten til disse forestillinger, synes den skikkelsesdannende evne å være svak; de billeder som forestillingene fremtrer under, er svevende. Hermes er en gammel mann; men i eventyret om hans tyveri er han spebarn.

II

Vi har allerede nu fått et glimt av hvordan forestillingen om disse uvetter slår om i sin motsetning. Gjeterne feirer Apollon og Rudra med gjeterfester og musikk ute i skogen. Apollon og Rudra har lægemidler mot de sykdommer de sender; bjørnevetten Artemis blir fødselshjelperske. De er blitt hjelpende guder.

Overgangen er skjedd derved at trolldommen, som efter sin natur er av det onde, også kan vendes til det gode; den blir „hvit magi". Men trolldomsvesenet hører med allikevel ved disse vetter efter deres ophøielse i gudestanden. Lægekunst er trolldom; medisinmannen er heksekunstner. Musikk og dans hører med til trolldommen. Galdresang fordriver sykdommen. Den musikk som gjeterne feiret Apollon med efterat de først hadde jaget ham vekk med den, den blir nu fast hos ham når han hjelper mot sykdommen. Lyren blir hans faste attributt som lægeguden, og han optrer i musenes følge. Hos Artemis svarer til dette dansen, noget som forekommer i forbindelse med hekser og trollkjerringer. „Hvor er det sted hvor Artemis ikke har danset," sa grekerne. Og hun er omgitt av nymfene, som Apollon av musene. Den eldste Apollontype er i fotsid kappe; det er trollmannskåpe, prestedrakt. Også Artemis er oprinnelig i lang drakt,

først senere er hun i den korte kittel; det er hennes kostyme som jaktens gudinne. Og den strenge kjønnslige renhet hos Apollon, og vel efter hans mønster hos Artemis, hører med her; for kjønnslig avholdenhet var betingelse for at trolldommen skulde virke kraftigere, og gudene blir mønsterbilleder for dem som de skal virke på.

Men her skiller de to søskende lag; trolldommen arter sig nemlig forskjellig hos menn og hos kvinner. Trollmannen blir offisiell, blir prest, er knyttet til templer og valfartssteder. Slik opstår de store Apollonshelligdommer. Her øves kunster under musikk og røk av bedøvende vekster. Laurbærtreet med sin skarpe lukt er blitt Apollons hellige tre, fordi røken av det virker til å fremkalle den trance som hører med til medisinmannens helbredelseskunst. Sykdommen var efter primitiv opfatning en besettelse, og det gjaldt å drive sykdomsdemonen ut. Og forut for helbredelsen gikk en spekningens og renselsens tid med faste og ophold i templet; nattens drømmer varslet om sykdommens vesen og viste veien til helbredelse. Galdresang, musikk, dans, bedøvende, narkotisk røk førte til en trancetilstand hvorav patientene gikk ut helbredet. Kuren hadde alltid form av renselse. Det er i mine øine et fortrin ved den antikke lægekunst, mens i vår tid ofte lægevirksomheten går ut på bare å nøitralisere sykdomsvirkningen.

Dette utvider sig til at Apollon blir renseren også i moralsk henseende — renseren for skyld, særlig for blodskyld. Når blod var utgytt, måtte huset renses; Odyssevs røker med svovel efter beilermordet. Her blir Apollon den som leder renselsen. Og da guden stadig er mønsteret, må Apollon selv gjennemgå soningsprosessen. Han har drept dragen Python og må vandre ut fra Delfi til Thessalia, han har drept kyklopene og må sone ved å vokte kveg hos kong Admetos, — forbindelsen mellem tempelguden Apollon og gjetervetten skinner igjennem her.

Med lægekunsten står også tyding av drømmer og varsler i forbindelse. Kuren skal anes i en drøm under ventetiden i templet. Slik blir da Apollon den berømte orakelgud. Men orakler hadde man ellers; spåkvinner forkynte varsler i huler. Det berømte Delfiorakel har tradisjoner om at det oprinnelig hørte til Gē, Moder Jord. Hulen blev voktet av dragen Python, og prestinnen het ennu Pythia. Her blev Delfi bygget, og Apollon kommer efter Homers hymne seilende, springer ombord på skibet som delfin; det er visstnok navnelikheten som har gitt ham denne skikkelse. Delfi blir underlagt Apollon som den rensende tempelgud; rensningen, den rituelle riktighet, blir hans domene. Fra Delfi reguleres kalender og bestemmes festenes tider — og hit søker de brødebetyngede og blir renset. Men det er en streng prestelov som hersker her. Når Apollon omfavner Dafne, forvandles hun til et laurbærtre. Det er et typisk cølibatsagn fra presteskapet. Og konkurranse tåles ikke. Marsyas med sin fløite kappes med Apollon på lyren; men til straff for sin frekkhet blir han levende flådd.

Endelig holdes lekene ved helligdommen. Det gir anledning til fornyelse av Apollonskikkelsen. Han blir atleten, den nakne yngling. Sitt

høidepunkt når denne utvikling i Apollon fra Belvederes skikkelse. Guden er også her mønsteret for sine dyrkere.

Dette er i korthet utviklingsveien for den rene og rensende gud som er vokset frem av ulvevetten, buevetten fra ødemarken. Derfra er han kommet til templene, har læget sykdommene, har renset blodskyld, skaffet samvittigheten ro, regulert menneskenes forhold til gudeverdenen og forkynt dem fremtiden.

Ganske anderledes er det gått hans søster bjørnevetten. Hun er kvinne, og kvinnetrolldom blir ikke offisiell; trollkjerringens miljø er et annet enn trollmannens, som blir medisinmann og prest. Trollkjerring-trolldommen holder til ute i villmarken, og Artemis er blitt ved sitt bosted i ødemarkene og skogene. Hun hører sammen med villdyr; hun blir „villdyrenes herskerinne“ og derfra jaktens gudinne. Så skifter hennes dyr; det er ikke lenger bjørnen, det er hjorten, kronviltet fremfor alle. Hennes strenge jomfruelighet er vel dannet i billedet av Apollons; for jomfruelighet og renhet pleier ikke å utmerke trollkjerringer og deres ferd. Men slektskapet med den rene bror har befridd Artemis' trollvesen for all den styggelse som ellers hører med til trollkjerringenes dans. Homer kan sammenligne den unge prinsesse Navsikaa og hennes piker med Artemis som danser med sine nymfer. Men trollkjerringdans er det nu like fullt. Og den rene Artemis forbinder sig her med et uhyggelig nattespøkelse, Hekate, som driver sitt spill ved veiskillene. Hekate fører farende folk vill, derfor avbildes hun som tre skikkelser i ett; hun vender sig altså tre veier, så de ikke vet hvorhen de skal gå. Noget lignende fant vi var tilfellet med Rudra. Dansen om Artemis går på trollkjerringvis i måneskinnsnetter. Derfor blir Artemis månens gudinne. Og som et månens kjølige skinn er det preg som legger sig om hennes jomfruelighet. Men her har hun visstnok virket på sin bror. Rimeligvis i analogi med at hans søster er månegudinne, er Apollon blitt gjort til ett med solguden Helios. Wilamowitz-Moellendorff hevdet at han først forekom som solgud hos Evripides i hans Faëtonsfragment. Om opfatningen var et par hundre år gammel, kalte Wilamowitz det dog kategorisk for en „Irrlehre“. Mulig er denne høieste ophøielse en skjenk til broren fra søsteren, trollkjerringførersken i månenatten, som er blitt månegudinne.

Det er en seier for den hellenske ånd at den har skapt billedet av den sonende, frelsende gud i en sådan ren og høi skikkelse. Og ikke mindre beundrer man dette når man antar at frelseren Apollon oprinnelig er en sykdomsvette som har sin rot i forestillingen om sykdomsskuddet (elverskudd o. l.), og at han er den samme som indernes „onde“ gud Rudra. Det første har Martin P. Nilsson fremhevet, og han har i sin bok „Griechische Feste“ omtalt en overensstemmelse mellem Apollon og indernes Rudra, at de begge fører buen. Jeg tror at der er flere overensstemmelser, og at de er så vesentlige at det blir sannsynlig at Rudra svarer fullkommen til den Apollon vi møter i begynnelsen av Iliaden. Også med den form av buevetten vi møter i nordisk gudelære, er der overensstemmelse i attributter, så det efter min opfatning er to former av samme rot, men med den forskjell at sykdomsvetten i Norden er blitt til vintervette.

Det kunde være en vesentlig støtte for dette om der gaves noget tegn på en forbindelse mellem Apollon og vintervetten i Norden. Og jeg tror at et slikt tegn kan spores i det sagn man har om at Apollon om vinteren ikke er i sin helligdom i Delfi, men opholder sig hos hyperboreerne, som bor hinsides nordenvinden. Sagnet finnes i en hymne av dikteren Alkaios, omkring 570 f. Kr., hvorav vi har et prosareferat hos en senere forfatter, og der hentydes til det siden hos Pindar og Sofokles. Apollon dveler hos det fromme hyperboreerfolk i fred og lys, heter det. Når våren kommer, drar han derfra i en vogn, trukket av svaner, og hymnen skildrer begeistret vårjubelen ved hans inntog i Delfi. Man kan naturligvis betrakte disse hyperboreer som et hvilket som helst folk i uskyldighetstilstand. Og man har også sagn som lar Apollon opholde sig hos etioperne om vinteren. Men allikevel blir det påfallende at guden om vinteren søker til et folk i Norden. Dette vilde få sin forklaring om man antok at prestene i Delfi visste beskjed om at deres Apollon egentlig var den samme som vintervetten i Norden, og at dette er grunnlaget for sagnet om at guden er hos hyperboreerne om vinteren, når der ikke er „sesong“ i Delfi. Men en slik antagelse møter den vanskelighet at den nordiske vintervette, som vi har sagt, er et sekundært stadium; det oprinnelige er sykdomsvetten. Dog har vi sett at den indiske sykdomsvette Rudra tenkes å ha sitt hjemsted i nord. Sagnet om Apollons ophold hos hyperboreerne er visstnok et sent sagn hos grekerne; det optrer først omkring år 600 før Kristus, da oraklet i Delfi er berømt over hele Hellas — og visstnok ennu videre. Men forestillingen om vinterens buevette hører ikke bare hjemme i de nordiske land; den når lengre syd. På Gundestrupkjelen er avbildet ekteskapet mellem fruktbarhetsgudinnen og denne vette; han og hans ulv hviler der i hennes armer, og efter Drexel skriver denne kjel sig fra Donaukelterne. I den trakiske karnevalsskikk var buemannen motstander av fruktbarhetsguden Dionysos og måtte der opfattes som vintervette. Vi er med denne forestilling nådd så langt syd som til landene like nord for Balkan.

Hvad forbindelsen med Norden og Apollonshelligdommene angår, forteller Herodot at der årlig kom sendinger fra hyperboreerne til Apollons helligdom på Delos; riktignok blev de skikket fra ett folk til et annet, men i en bestemt rute. Han forteller også om en hyperboreer som bar Apollons pil med sig rundt i Grekenland og optrådte som sultekunstner. På Delos hadde man også hyperboreiske underguddommer: to jomfruer som kom dit i følge med selve guden.

Hvad selve sagnet angår, fester vi oss ved gudens svanevogn, som hører til Apollon nettop her. Det er da påfallende at svanen også forekommer innen den tilsvarende mytologiske krets i Norden, men på som-

merens, ikke på vinterens side. Som vi har sett, er svanen Njords dyr. Til vårinntoget passer da svanene, og således er de kommet over på den andre siden, til Apollon, som egentlig er vintervette, men som ved sin ankomst til Delfi hyldes med vårjubel. Hos grekerne selv har svanen ikke noget å gjøre med Apollon, så man må anta at den her stammer fra den nordiske forestilling om Njords og Skades ekteskap. Det synes å vidne om at myten her har en kjerne av virkelighet. Forbindelsen mellem oraklenes Apollon og den nordiske vintervette med ski og bue synes å gi den eneste forklaring som kan gis på denne besynderlige myte om at Apollon tilbragte vinteren i Norden. Riktignok synes skildringen av hyperboreernes lysverden mere å være i stil med den rene og lyse gud enn med virkeligheten, det nordiske vintermørke.

Vi har her sett en vetteskikkelse bli renset og vokse sig stor som guddom. Menneskene vil ikke gå i frykt for de makter som de tvinges til å underkaste sig og å forsone sig med. Vi ser det her: sykdomsvetten blir den lægende, den rensende guddom, den rene, lyse Apollon, som til slutt blir antatt for å være solens gud. Vintervetten i Norden blir forbundet med fruktbarhetsgudinnen. Det er til *gode* guder at mennesket vil be og ofre; det er en evig optimist. Og her har vi et eksempel på at mennesket selv foredler de vesener det gjør til sine guder.

8. Kultvognen fra Strettweg.

Et forstadium til vanenes gudegruppe og et tilsvar til den greske dioskurgruppe tror jeg å finne i skikkelsene på den berømte kultvogn fra Strettweg (fig. 144). Den er funnet ved Strettweg i Øvre Steiermark, opbevares i museet i Graz og er visstnok det verdifulleste og interessanteste stykke i dette museum. Vognen og det funn som hører sammen med den, er nylig blitt skildret av museets direktør prof. dr. Walter Schmid i et lite skrift: „Der Kultwagen von Strettweg" (Führer zur Urgeschichte, B. XII, Lpz. 1934). Boken gir nøiaktige oplysninger om Strettweggraven og dens rike innhold, en hel rekke kar av bronse og annet materiale, og en nøiaktig analyse av hovedstykket, kultvognen, dens innretning og skikkelser og den forbindelse den har med andre arkeologiske funn, særlig italiske; han mener at den er et italisk importstykke. Han hevder at vognen er det eldste stykke i gravfunnet. Mens de andre gjenstander peker hen på at graven er fra omtrent 500 f. Kr., synes vognen å stamme fra det 7. århundre f. Kr. Og forfatteren mener at den gjennem slektledd er gått som arv i familien før den fulgte den begravde høvding i hans grav. Vognen er en firehjulsvogn. Karmen på den er merkelig. I midten er den formet som en sol med 11 stråler, og den ytre ramme dannes av to stenger, som på begge sider løper ut i dyrehoder (fig. 145). Før opfattet man dem som hestehoder, men forfatteren mener at de må bestemmes som hoder av hinder. Mellem disse tverrstenger går på begge ender av vognen to tverrbånd.

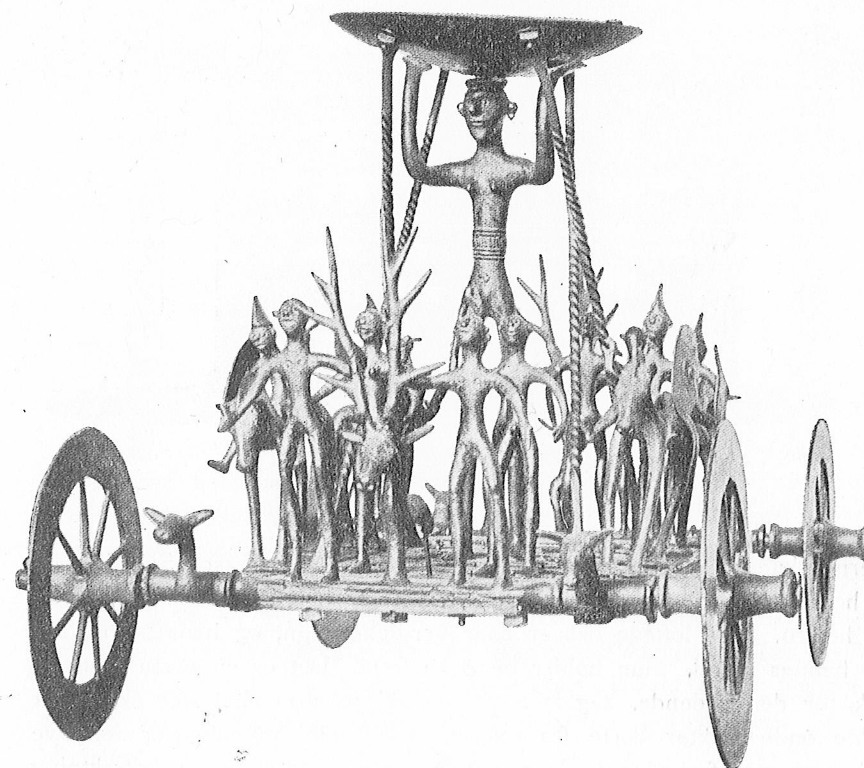


Fig. 144. Vognen fra Strettweg.

På denne ramme er vognens figurer stillet. I midten står „die Göttin", omtrent dobbelt så stor som de andre, 22,6 cm, en naken kvinneskikkelse, som på hodet bærer et offerkar. Hun er utstyrt med øreringer og belte. De andre figurer er gjentatt to ganger, så at begge sider av vognen viser den samme gruppe. Gruppene består av to nakne ryttere med skjold og spiss hjelmhatt. De står på sidestengene, mens de øvrige figurer er plasert på tverrbåndene. Her står til venstre en hjort med høie horn, og i hornet holder to menneskeskikkelser; deres kjønn er ubetegnet. I midten står en naken kvinneskikkelse. Hun bærer øreringer og har efter forfatterens antagelse også hatt et smykke i håret. Til høire står en naken, phallisk mann med løftet øks. Disse to er anbragt på det bakre tverrbånd, mens hjorten og de to som holder i den, står på det fremre tverrbånd. Efter en almindelig opfatning gjengir denne gruppe, som er gjentatt to ganger, en kultscene som skal være feiret til ære for den gudinne som hever sig i midten. Forfatteren deler denne opfatning. Han mener som den tidligere tolker av gruppen, professor Meringer, at den fremstiller et hjorteoffer. Professor Meringer vilde rykke alle gruppens personer inn i offerhandlingen, og opfatte det slik at mannen løfter den øks som hjorten skal felles med. Kvinnens hender skulde suppleres med et kar til å opsamle blodet i.

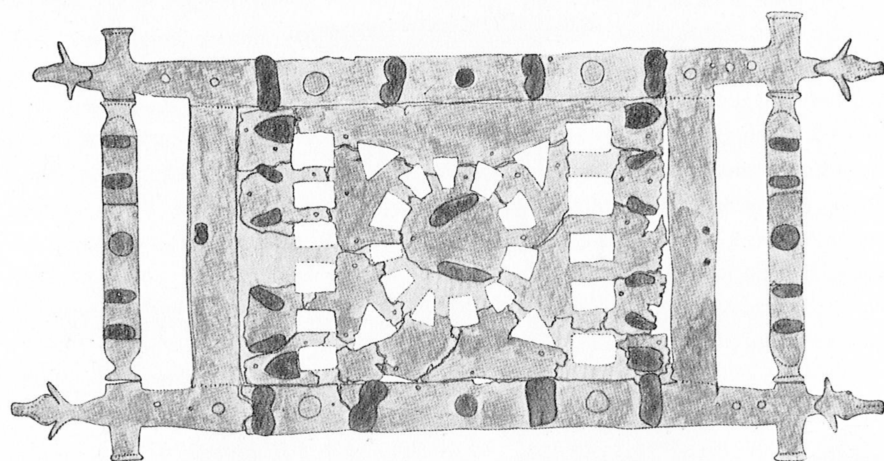


Fig. 145. Vognen fra Strettweg: vognkarmen.

Rytterne skulde passe på at hjorten ikke løp bort. Professor Schmid derimot holder mannen og kvinnen utenfor. De er billeder av høvdingen og hans hustru. Den løftede øks er hans verdighetstegn, og hennes smykker viser hennes stand. Hun holder hendene frem. Det er en gestus som er typisk for den bedende. Og rytterne skal gjøre larm med sine skjold for å holde onde makter borte fra offeret. Efter min opfatning er den nye tolkning en stor forbedring. Men jeg må dog fastholde den betraktning jeg før har gjort gjeldende i en artikkel om denne kultvogn i Mannus 1918: jeg betrakter fremdeles disse nakne skikkelser, som er utstyrt med attributter der kan gjenfinnes som gudeattributter i mytologien og i arkeologiske funn, slik at de alle sammen må være gudeskikkelser; riktignok tyder jeg dem noget anderledes enn før. Men innen jeg nærmere fremstiller min opfatning, må jeg utvikle det som forfatteren har gjort gjeldende. Han mener at vognen er et italisk arbeide, men med østerlandsk preg, så at den rimeligvis er utført av menn fra Østen, som i Italia har optatt trekk av særlig italisk teknikk. Den er da bragt til Steiermark, det gamle Noricum, gått i arv her og er endt som gravgods hos den rike høvding. Gudinnen er den moderguddom som særlig blir dyrket i Lille-Asia — særlig kjent er Kybele —; men når den er havnet hos den noriske fyrste, har han opfattet denne gudinne som *Noreia*, den tilsvarende gudinne i hans eget land. Dessuten mener forfatteren at vognkarmens solfigur viser hen på dyrkelsen av solens guddom. Han søker således å tyde vognen som religionshistorisk dokument både ut fra de skikkelser som er avbildet på den, og fra selve vognens innretning.

Dette er et meget viktig opslag for tydningen, og det er det som jeg vil føre videre. Når jeg opfatter alle skikkelser som gudeskikkelser, vil jeg i vognens innretning søke veiledning til å bestemme hvad det er for guder. Som vi har sett på Krannon og på andre kjelvogner, svarer selve vognen

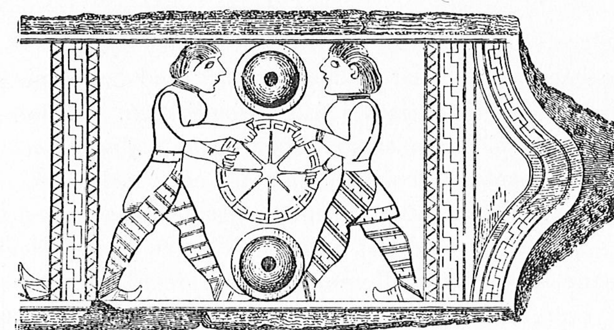


Fig. 146. Sverdskjede fra Hallstatt.

til en moderguddom, og her står denne moderguddom som hovedskikkelsen på vognen: den store gudinne med offerkaret på hodet. Men, som professor Schmid har sett, er det i vognkarmens figurer, dens solbillede, tegn til at også andre guddommer har vært dyrket. Foruten denne sol består vognkarmen av to stenger og to tverrstenger. Nettop på denne måte blir dioskurene betegnet i Sparta, og det svarer til navnene Rhaos og Rhaptos i den vandalske kongerekke. Denne tydning vil kunne forklare den gamle bestemmelse av de dyrehoder stengene endte i som hestehoder, for dioskurene var hesteguder. Derimot må den nye bestemmelse, at de er hindehoder, foreløbig stå uforklart. Ut fra vognens innretning kan vi slutte oss til at vi her har for oss ikke bare dyrkelse av moderguddommen, men også av solen og dioskurene. Og her kan jeg først og fremst gjøre opmerksom på et merkelig tilsvar.

Gravfunnet fra Strettweg hører arkeologisk til den samme gruppe som de rike utgravninger fra Hallstatt i Salzkammergut, og herfra finnes et billede som må vidne om at solen og dioskurene blir dyrket som en gudegruppe. Der er i Hallstatt funnet en merkelig sverdskjede med flere avbildninger, og den vesentlige blandt dem er den som gjengis her (fig. 146). Her ser vi et hjul og på hver side en mann som holder i det. Den naturlige opfatning er her at det er et solhjul og forbundet med det et guddommelig broderpar, den menneskelige form av dioskurene, slik som vi f. eks. har møtt dem på Bardalsristningen.

På urnen fra Gemeinlebarn (se s. 135) finner vi disse gudebrødre fremstillet som ryttere. De står her som figurer på urnen og danner en rituell utsmykning av den. Og de står sammen med kvinnen med karet på hodet, modergudinnen. De forekommer således i den samme kultiske forbindelse som på Strettwegvognen; men på urnen fra Gemeinlebarn er ikke moderguddommen vokset dem over hodet, slik som hun er på Strettwegvognen.

Vender vi oss nu til Strettwegvognens skikkelser, er det snart å se at skikkelsene på vognstengene svarer til de antikke dioskurer.

Som de er de ryttere, og de har deres attributter: de spisse hjelmhatter og spydene. Ganske visst har de også store skjold, hvad de antikke dioskurer ikke har. Men vi har tidligere, særlig ved betraktningen av Ulls skjold, vist at skjoldet hører med i fruktbarhetskulten. På helleristningene finnes det maiete skjold som attributt hos modergudinnen; men på helleristningene kan vi også se at der er en tiltrekning mellem moderguddommen og den fruktbarhetsguddom som representeres av en hest eller et hestepar. Det maiete skjold finnes ved siden av en hest. Vi kan da anta at her er denne attraksjon fullbyrdet, og skjoldene er gått over til det rytterpar som svarer til hesteparet på helleristningene, likesom det er gått over til Ull i nordisk mytologi. Hermed har vi altså funnet dioskurene som det ene ledd i den gruppe som antydes i karmen på vognen. Men det gjenstår ikke mindre enn tre figurer, som altså alle skulde være uttrykk for solen, hvis tilsvaret mellem vognens innretning og de skikkelser som står på den, skulde være fullkomment. Av disse skikkelser er den merkeligste hjorten med dens to menneskelige drabanter. Nu har vi på helleristningene sett at hjorten er det eldste solens dyr som vi fant der. På Lilla Gerum bar den ene av hjortene solhjulet på sine horn, og vi så at det svarte til figurene på sølvbeltet fra Kedabeg i Kaukasus. På ristningen fra Fossum hadde vi også hjorter, som vi mente å kunne tolke som solhjorter, skjønt de ikke hadde nogen tilføiet betegnelse, og på denne ristning finnes en gruppe som svarer til gruppen av hjorten med de to mennesker på Strettweg (se fig. 68). Her står de to menn i en eiendommelig stilling, sikkert en kultisk dansestilling, rygg mot rygg, og de er forbundet med hjortens horn og synes således å høre sammen med den. På Strettwegvognen holder de fast i hjortens horn; men de står her ganske stille. De synes således i sig selv ikke mere å ha nogen kultisk opgave; de er simpelthen blitt attributter til hjorten, dens slaver, og med det stemmer at deres kjønn ikke er betegnet. Det er et almindelig slavetrekk. Hjorten blir da å opfatte her som på Fossumristningen som en solens hjort. Og da har vi en merkelig overensstemmelse med den solhjort som nevnes i *Sólarljóð*. Her heter det i vers 55:

Sólar hjǫrt	Solhjort saa jeg
leit ek sunnan fara,	fra syd fare,
hana (?) teymðu tveir saman;	tøiled den sammen to;
fætr hans	dens fødder stod
stóðu foldu á,	paa fasten jord,
en tóku horn til himins.	de horn til himlen tog.

(Gjessings oversettelse.)

Denne solhjort er omstridt. Professor Paasche har i sin bok „Kristendom og kvad" vist at solhjorten som tøiles av de to, er et uttrykk for den kristne treenighet. Men i sin avhandling om og sin fortolkning av *Sólarljóð* har professor Falk påpekt at bak denne kristelige hjort står en gammel hedensk, og at uttrykket i verset i *Sólarljóð* „*en tóku horn til himins*" er dannet efter uttrykket om den hjort som helten sammenlignes med i det annet kvad om Helge Hundingsbane v. 38: „*Horn gloa viþ himin sialfan.*" Paasche har nok rett i at den kristne mystikk har betegnelsen „*homo cervus*" som uttrykk for Kristus; men det kan være at nettop dette uttrykk har gitt anledning til bruken av det gamle hedenske hjortsymbol her i verset i *Sólarljóð*. Og det er ganske utvilsomt at det vilde være en fordel for den kristne tanke om treenigheten her var uttrykt ved et gammelt, hedensk symbol, og man ikke skulde være henvist til å opfatte det slik at Kristus her optrådte som en hjort, som Faderen og Den hellige ånd måtte tøile. Hvis min opfatning er riktig, kan man vel her identifisere *Sólarljóðs* solhjort og de to som tøiler den, med hjorten og de to som er forbundet med dens horn på Fossumristningen, og særlig med hjorten og de to som holder i dens horn her på Strettwegvognen. Vi har funnet at den ene av de tre størrelser her kan tolkes som et uttrykk for solen. Av de to menneskeskikkelser synes kvinnen å svare til solens datter, maibruden. Hun er naken og dog smykket. Og av hennes smykker svarer øreringene til de øreringer som den indiske *Suryā* eller solens datter bærer. Mannen med øksen har jeg før villet fortolke som den tilsvarende mann med øks på helleristninger. Han er en senere form av guden med de store hender. Jeg er imidlertid nu kommet til en annen opfatning. Jeg tror at øksen er en sideform av solgudens dobbeltøks, som vi har møtt i den kretiskmykenske kulturkrets. Lithauernes Perkunas, som svarer til helleristningenes solgud, fører en flintøks som sitt attributt. Han er utstyrt med elghorn. I dem ser jeg, som tidligere vist, minne om hans forbindelse med den gamle solhjort, og i hans øks ser jeg den variant av solgudens dobbeltøks som vi her søker. Til denne Perkunas' flintøks svarer da den øks som mannen på Strettwegvognen løfter, og ved denne forbindelse kjennetegner den også ham som solgud. Vi har således kunnet bestemme alle disse tre figurer på tverrstengene som forskjellige uttrykk for solens guddom. I midten står solens datter maibruden, hun som svarer til den skjønne Helena og til Frøya. Jeg har tidligere vist at hun er en forholdsvis ny skikkelse, som først er fremtrådt ved den kultus og den gudegruppe som hører med til den hellige vogn og dens presteskap. Men man har ikke latt soldatteren være alene om å representere solens guddom. Dertil var hun vel for ny. Man satte ved hennes side dels den gamle solhjort med dens to drabanter, dels den gudeskikkelse som førte øksen, himmelgudens våben. Nytt og gammelt står her ved siden av hverandre. Det svarer her i menneskeskikkelser til hvad vi har sett i dyreskikkelser på flasken fra Matzhausen. Uvilkårlig kommer vi til å tenke på at dette er trekk som er karakteristiske for det keltiske vandringsfolk i Alpelandet. Og til den keltiske verden må vel både Hallstattgruppen og med den vognen fra Strettweg henføres, likesom flasken fra Matzhausen utvilsomt er keltisk. Men unektelig kommer vi inn i en vanskelighet når vi her mener å finne keltiske guddommer i skikkelsene på Strettwegvognen. For professor Schmid har hevdet at den er et italisk importstykke.

Professor Schmid har selv ment at vognens gudinne har vært gjenstand for omtydning, slik at hun oprinnelig var den berømte lilleasiatiske moderguddom som var overført til Italia, hvor hennes billede blev utført, men at når vognen fantes i den noriske fyrstes grav, må han ha opfattet denne gudinne som *Noreia*, moderguddommen i hans land. Dette kan visstnok lett antas når det gjelder en enkelt gudeskikkelse og særlig en modergudinne, som alltid vil være levende i ethvert folks forestilling; men den samme opfatning kan vanskelig gjøres gjeldende hvor der handles om en hel krets av guder, og særlig ikke når man har for sig ikke mindre enn tre „synonymer", tre forskjellige skikkelser som alle skal uttrykke solguddommen. Når den noriske — og dermed mener vi: den keltiske — fyrste tok den hundreårgamle gudevogn, sitt ætteklenodium, med i sin grav, må det være fordi dens guder var hans ætts, hans folks guder, og da kan vi vanskelig tro annet enn at de har vært det fra begynnelsen av, at det er disse keltiske guddommer som man oprinnelig har ment å fremstille dengang vognen blev laget. Dette fører igjen til den opfatning at vognen ikke er en tilfeldig importvare. På den avbildes dette keltiske fyrstehus' guder. Og den må være utført nettop for å fremstille dem. Med andre ord, den må være kommet til dette keltiske fyrstehus efter en bestemt bestilling fra dets høvding; men efter hans bestilling er arbeidet utført av en kunstner som var hjemme i den italienske teknikk. Skikkelsenes betydning peker således allerede fra først av mot Noricum. Men utførelsens teknikk peker mot Italia. Dette dobbeltforhold kan forklares på forskjellig vis. Vognen kan være utført i Italia; men opgaven for fremstillingen kan være gitt av den noriske fyrste, enten således at han har gitt ordre til en mellemmann om hvilke skikkelser han vil ha avbildet, og med hvilket utstyr de skulde fremstilles, eller han kan ha opholdt sig i Italia og ha latt vognen utføre under sitt tilsyn. Rimeligere er det dog å tenke sig at det hele er foregått på en annen måte. Han kan ha innkalt en kunstner fra Italia, og denne kan ha utført sitt verk under et ophold hos ham. Det vilde svare til at Leonardo opholdt sig i Frankrike og arbeidet for Frans I, eller at den yngre Hans Holbein arbeidet for Henrik VIII, og van Dyck arbeidet for Karl I i England.

Professor Schmid har på lignende måte villet forklare at der i vognens skikkelser samtidig forekommer østerlandske trekk og trekk som stemmer med den italiske bronsekunst. Han har ment at kunstnere fra Østen er kommet til Italia og har avpasset sitt verk efter den italiske teknikk. Den antagelse jeg har fremsatt, blir da, om jeg så må si, bare en forlengelse av hans hypotese; jeg utstrekker kunstnerens vandring op til den noriske fyrstes land. På denne måte mener jeg å kunne undgå dem omtydning av skikkelsene som professor Schmid med rimelighet har ment må ha funnet sted med modergudinnen, men som neppe kan kalles antagelig overfor samtlige skikkelser på vognen, når disse skal være gudebilleder, hvad jeg antar de er. Efter min opfatning har der ikke vært nogen omtydning. Skikkelsene må alt fra først av ha vært ment å fremstille de keltiske guddommer som det noriske fyrstehus har dyrket. De er, som vi så av vognens innretning med dens rituelt formede karm, først og fremst moderguddommen, den store kvinneskikkelse med offerkaret på hodet. Og ved siden av henne også solen og dioskurene. De var fremstillet bare halvt så store som henne, men til gjengjeld på begge sider av vognen, et tilfelle av den hellige reduplikasjon som vi ofte har kunnet finne på helleristningene, særlig på Kivikgraven. Dioskurene var fremstillet som ryttere med spyd og spiss hjelm, der begge kjennes som dioskurmerker. De førte også de store skjold, som er overført til dem fra moderguddommen. Solguddommen var uttrykt med tre skikkelser. Den nye, skjønne solens datter, som særlig hører hjemme i vognkultens gudekrets, hadde på sin ene side den gamle solhjort med fullt kultisk utstyr, de to drabanter, og på den annen side solguden med sin øks, som gjenfinnes hos den lithauiske Perkunas. Man kan si at disse to sidefigurer er Perkunas opløst i sine bestanddeler, på den ene side den menneskelige bestanddel, mannen med øksen, og på den annen side den dyriske bestanddel, solhjorten, som hos Perkunas går igjen i hans horn; hos ham er de riktignok elghorn og ikke hjortehorn.

Vi møter således i Strettwegvognens skikkelser først og fremst vognkultens guddommer, og de står her så å si innrammet i vognkulten, fordi de alle er stillet på vognen, firehjulsvognen, den som er bestemt til å trekkes av kuer, som vi ser av Nerthusvognen hos Tacitus og av billedet på karet fra Ödenburg. På vognen ser vi først og fremst modergudinnen, Nerthus. Hun bærer på sitt hode kar som svarer til karene på vognen fra Krannon og de andre kjelvogner. Hun er flankert av dioskurene, hesteguddommene, som her er blitt til ryttere. De fører her skjoldet, likesom Ull, den ene av de nordiske „dioskurer", er blitt til *„skjaldar áss"*; dioskurene er gamle guder; om enn ikke deres skikkelse som ryttere er den oprinnelige, er den i tidens løp dog blitt fast. Og deres guddom optrer her bare i denne skikkelse. Anderledes er det med solguddommen. Soldatteren fra vognkulten, Helena, Frøya, er en ny form som kulten har skapt. Når hun derfor har ved siden av sig solguden med sin øks og den gamle solhjort, tyder det på at på den tid Strettwegvognen blev laget, efter professor Schmid i det 7. århundre, er denne gudinne trådt frem som ledd i vognkulten hos kelterne; men hennes enegyldighet som solgudinne er ikke ubestridt, og hun har derfor her måttet finne sig i at man har optatt solguden og solhjorten, de gamle representanter for solguddommen, ved siden av henne. Men hun har fått den midterste plass, så på dette religiøse vognkultmonument synes det som om den vesentlige interesse er knyttet til henne. Når man bortser fra at disse andre gamle representanter for solguddommen er optatt ved siden av henne, er de guddommer som vi her har for oss, vognkultens nye gudegrupper, vanenes gudegruppe, Njord (Nerthus) med sine sønner gudebrødrene Ull og Frøy og sin datter Frøya.

Eller vi kan gi dem de antikke navn: Leda med sine sønner Kastor og Polydeukes og sin datter, den skjønne Helena, — eller Europe med sine sønner Minos og Rhadamantys og sin datter Pasiphae, den for alle lysende. Vi møter således her vognkultens gudekrets konsolidert som en gudefamilie. Bare ved sin yngste skapning, soldatteren, Helena, Frøya, har den måttet finne sig i at eldre representanter for guddommen har tatt plass ved dens side.

Vi ser her at vognkulten er det dominerende moment. På dens største kultiske kreasjon, den firhjulete kuvogn som gudene føres omkring på, har her alle guddommenes billeder fått plass. Det har ført til den urimelighet at ryttere er stillet oppe på en vogn. Og som midtpunkt for det hele står firehjulsvognens gudinne med sitt attributt, karet, på hodet. Omkring henne er hele opstillingen orientert. Omkring henne ordner sig gudegruppene i from gjentagelse. Vi kjenner denne gudinne fra andre steder. I Athen er hun Gē, jorden; fra sin vogn bønnfaller hun Zeus om at det må regne. På vognen fra Krannon føres i samme hensikt hennes symbol, urnen, omkring; man hører der i ritualet hennes rop til Zeus: ὕε! („Regn!"), og man hører himmelgudens nådige svar: κύε! („Bli svanger!") Hos Tacitus fører presten henne omkring til de syv stammer på vognen som trekkes av kuer. Da lyder festens jubel, og da råder en hellig fred over alt. Her på Strettwegvognen rager hennes skikkelse høit over alle de andre, og ingen forsker tviler på skikkelsens guddommelighet.

9. Gullhornene.

De berømte gullhorn fra Gallehus i Slesvig er som bekjent forsvunnet; men vi har gode, gamle tegninger av deres billeder. For tydningen av dem har Axel Olrik gitt fast grunnlag i sin fortreffelige avhandling i „Danske Studier" 1918. Den er preget av hans omsikt og kyndighet, hans kombinasjonsevne og samtidig hans forsiktighet. Han har ikke villet tyde det hele, men med stor nøiaktighet har han søkt å bestemme enkelte grupper. På denne tydning bygger mitt forsøk her. Men jeg nytter det som vi har vunnet ved studiet av helleristningene. Forsøket innskrenker sig til å bestemme gudeskikkelsene i de øverste ringer av det korte gullhorn (fig. 147).

På den eksisterende tegning har den øverste ring fra venstre av først to krigere med sverd og skjold. De står lavere enn de andre skikkelser, og i dem var hornets hemper festet. Det er da rimelig å opfatte dem som en slags herolder, og på hornet vilde man opfatte billedet slik at de stod på hver sin side av rekken. Derved vil denne bli helt symmetrisk. Midtfiguren vilde være en hjort omgitt av to ulver, og på begge sider av den kom til å stå en gudeskikkelse, begge med stav og hornet hjelm. Den til venstre fører dessuten spyd i den ene hånd og ring i den andre. Den til høire har i sin hånd en sigd. Med full rett har Axel Olrik ut fra sitt

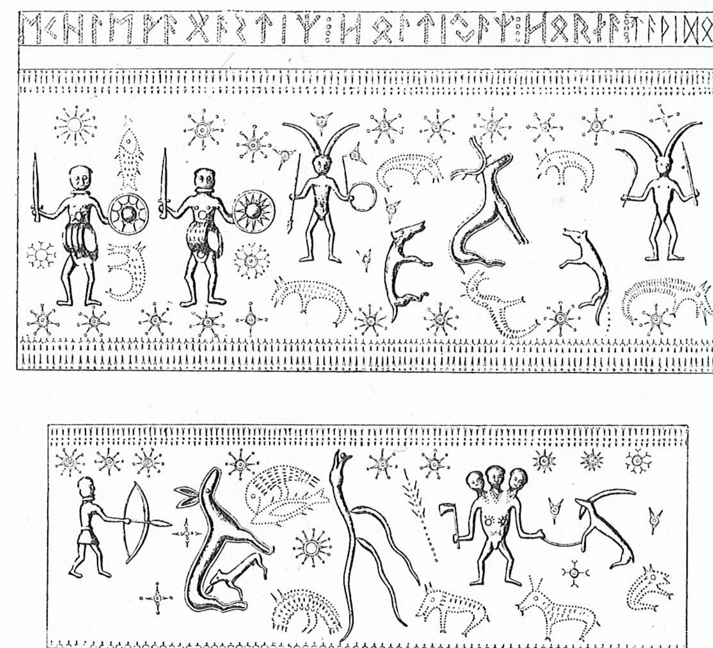
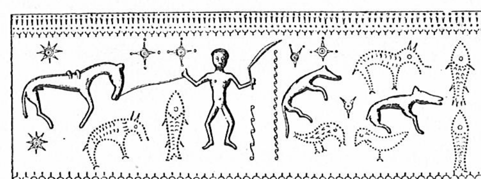
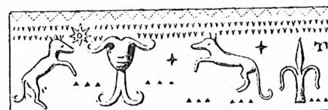


Fig. 147. Runeinnskriften og de to øverste ringer av det korte gullhorn.

materiale opfattet guden som fører spyd og ring, som billedet av Odin. Men vi har sett at spyd og ring på helleristningene er attributter for guden med de store hender, d. v. s. Frøy. Imidlertid har vi sett at hos Tacitus har Odin fortrengt Frøy, og da gullhornene efter runeskriften på dem å dømme er flere hundre år yngre enn Tacitus, kan man til tross herfor la Olriks tydning stå ved makt og opfatte skikkelsen som Odin, la den bære navnet Odin. Når den andre guden fører sigd, må hans virksomhet visstnok stå i forbindelse med innhøstningen. Olrik har ment å kunne bestemme ham som Frøy, fordi Frøy er fruktbarhetsgud og årsveksten derfor hører under ham. Men Frøy har ikke noget spesielt forhold til innhøstningen. Det har vi derimot funnet var tilfellet med den gud hvis navn var bevart i tysk folkeskikk, og som i Tyskland påkalles med navnet Wold, Wodl eller Waul. Selve kornskuren kalles jo „Wodlmähe" og høstgildet „Wodlbier". Og vi fant at hans navn svarte til den nordiske Ull, især i den form som navnet har i ordet *Wolþuþewaʀ* i runeinnskriften fra Thorsbjærg Mose. Det er da denne gud jeg mener å gjenfinne i skikkelsen som fører sigden. Han forekommer lenger nede i den fjerde ring på hornet og har der følge med en hest (fig. 148). Det er da rimelig i denne hest å søke den som blir ofret ved høstfesten, „oktoberhesten" i Rom, den som vi også mente å kunne gjenfinne i den pilskutte hest i ristningen på tiljen i Osebergskibet. Midtfiguren i hele rekken er imidlertid ingen menneskeskikkelse. Det er en hjort, og på hver side av den står en ulv. Disse





148 149

Fig. 148. Frøy med sigd og hest. Fra fjerde ring av det korte gullhorn.
Fig. 149. Det lange gullhorn, sjette ring.

ulver kan vi finne igjen på det andre gullhorn i den sjette ring (fig. 149). De står der omkring et hode som Olrik skildrer slik: „et stort ansigt (med næse og mund, men mærkelig nok uden øjne); derunder ses en svag antydning af krop eller ben, nærmest som en plantestængel med to grene. To ulve, der vender sig imod et væsen i midten, falder sammen med en forestilling, der hører til de mest velkendte i eddakvad og i folketro: de to solulve der prøver at opsluge solen; .... Det store ansigt svarer da til solen. Solen som et ansigt eller hoved findes i den antike kunst .... Men, siger man, véd vi nu virkelig, at det er solen? det vilde dog være så meget sikrere, hvis der stod skrevet på den: dette er solen. Ja, det står skrevet! Lige ved det store ansigt findes en indgraveret figur, en skive på hvis yderste del er tegnet takkede stråler, altså den samme måde hvorpå solen fremstilles i Trundholm-fundet. Denne lille figur er da en tegning af solskiven, og den yderst fordringsfulde måde, hvorpå den er anbragt — den bryder randornamentet — viser at den er sat på denne plads med en særlig hensigt. Den er da ... en påskrift til figurgruppen: dette forestiller solen."

Denne Olriks tydning er her utvilsomt riktig. Gruppen forestiller solen med de to ulver som truer med å sluke den, og efter min mening har vi i den et tilsvar til midtgruppen på den øverste ring av det korte gullhorn. Her står mellem ulvene en hjort, og den er for oss en velkjent størrelse. Det er den gamle solhjort, som vi har funnet både på helleristningene på Strettwegvognen og på flasken fra Matzhausen. Også denne gruppe fremstiller således solen mellem de to solulver. Men mellem disse ulver synes hjorten her å kneise ubekymret. Det kan da ikke være meningen at de truer med å sluke den. Vi må derfor søke en annen betydning av gruppen, og den forklares ved et islandsk uttrykk som Olrik selv har fremdradd i sin avhandling om Ragnarokk (Aarbøger for nordisk Oldkyndighed, 1902). På Island sier man: „Sol er i ulfakreppu" (solen er i ulveklemme), når det fenomen viser sig på himmelen at solen har to bisoler som gjenspeiler den. Det må visstnok betraktes som om solen viser sig i sin høieste glans når den har disse „ulver" ved sin side. Og det passer fortreffelig at solen viser sig i denne sin glans når den står som midtgruppe mellem de to store guder. Efter denne tydning fremstiller da billedene på

denne rekke som hovedgruppe solen med sine bisoler, og omkring den til venstre Odin med sitt spyd og sin ring og til høire Ull (Wold), innhøstningens gud, med sin sigd. Det er et merkelig sammentreff at nettop denne gudegruppe forekommer på et sted i Edda, *Atlakviða* vers 30. Der nevnes eder som er svorne

at sól inni suðrhǫllo	ved solen, den sydhellende,
oc at Sigtyss bergi,	og ved Sigtys' berg,
hvlqvi hvilbeþiar	sengens hest (?)
oc at hringi Vllar.	og ved Ulls ring.

Når man ser bort fra det gåtefulle „*hvlqvi hvilbeþiar*", nevnes her disse guddommer, først den sydhellende sol, altså solen i sin fulle prakt, dernæst Sigtys', d. v. s. Odins, berg og Ulls ring. Det er altså solen, Odin og Ull vi her har for oss, slik som vi har ment å finne dem på den øverste ring av gullhornene; men riktignok har Ull her ringen, mens Odin har den på gullhornene.

Dette forhold har vi tidligere forklart. Det er vist at ringen på helleristningene er et felles attributt for de to gudebrødre, og at den formodentlig er å føre tilbake til den magiske krets som omslutter de to ildtendere på Kivikgravens helle no. 8. Men siden har ringen tapt i betydning, og den er blitt attributt for hver enkelt av dem. Efter Snorres Edda er den Odins. I *Skírnisfǫr* synes den å være Frøys, og her er den Ulls.

Vi vender oss nu til den andre ring på gullhornet. Også i denne ring har vi i midten dyreskikkelser, men i yttergruppene er menneskeskikkelsene de fremherskende. Lengst til venstre er det en mann med bue, lengst til høire en skikkelse med tre hoder, som bærer en øks og fører en bukk i bånd. Mellem dem har vi to dyregrupper. Til venstre ved buemannen står en hind med sin kalv, til høire ved den trehodete mann er der billede av en orm med to ormunger. Av disse skikkelser er det lykkedes Olrik med avgjort sikkerhet å bestemme den trehodete mann med bukken. Han har vist at den svarer til den galliske gud Tanaros, som avbildes med tre hoder (fig. 150). Men bukken som følger ham, svarer til Tors bukker, så at Olrik har kunnet hevde at denne keltiske gudeskikkelse har vært opfattet som guden Tor av den germaner som er mester for hornet. At han er en germaner, viser den runeinnskrift han har satt på hornet over alle billedene: *Ek HlæwagastiR HoltingaR horna tawiðo* (jeg Hlæwagastir, sønn av Holt (eller fra Holt), gjorde hornet, eller hornene). Vi har da efter Olriks tydning her et keltisk innslag i hornenes gudefremstillinger. Dette er for oss interessant; for vi har sett at på Strettwegvognen, som vi mente fremstillet keltiske gudeskikkelser, finnes en mann med øks, og vi tydet skikkelsen som en keltisk solgud, svarende til Tanaros. Sprogmenn har også ment at Tors navn i den oprinnelige form, Thonar, er en germansk gjengivelse av selve det keltiske navn Tanaros. Ved forbindelsen med mannen på vognen fra Strettweg vilde vi da ha forklart hvorfor skikkelsen her bærer en øks og ikke som Tor ellers en hammer.


Fig. 150. Tanaros.

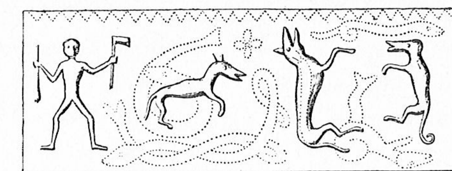
Øksen vilde nemlig være å føre tilbake til den keltiske Tanaros. Derimot peker, som Olrik har vist, bukken mot den nordiske Tor. Og vi fant at på helleristningene var bukken den tilsvarende hammerguds dyr.

Som normal menneskeskikkelse forekommer denne Tor i den fjerde ring på det lange gullhorn. Han fører der øksen som her, men dessuten har han en kølle. Den kan mulig svare til det „*sceptrum*" som Adam av Bremen forteller at Tor bar i Uppsala. Man kan også tenke på at Tacitus gjengir Tor med den romerske Hercules, som bar sin bekjente kølle (fig. 151).

Den andre menneskeskikkelsen, buemannen, kjenner vi fra helleristningene, og vi har fulgt ham gjennem de forskjellige indogermanske folks mytologier. Han er buevetten, som kan skyte sott og død over folk og fe. Han er hjemme i villmarken og hersker over dens dyr. Men vi har også sett at han kan holdes borte ved offer. På Aspeberget står han lengst borte i en krok ved jordbruksgruppen med kvegdriver og pløier. Og foran ham står det en offergrop. Man har „avfunnet sig" med ham, så han holder sig innenfor sine grenser eller er blitt så nådig at han ingen skade gjør. Det er et merkelig tilsvar til dette at det på gullhornet er innrisset et kors like foran hans bue. Korset synes her å være et tegn som avverger ulykke, et apotropeisk tegn. Også her er han altså en nøitralisert vette.

Mellem disse skikkelser har vi hinden med hjortekalven og ormen med sine unger. Det er i to former billeder av ynglende liv. Men det er ikke lett å forstå betydningen av dem. Dersom Schmid har rett i sin bestemmelse at vognstengene på Strettwegvognen ender i hindehoder, vilde vi ha et tilsvar til hindens forekomst her; men nogen forklaring av betydningen blir det jo ikke. På en viss måte synes hindens gruppe og ormens gruppe å være motsetninger som supplerer hverandre. Det er ynglende liv av forskjellige arter. Og i den måte hvorpå de er gruppert sammen med de to gudeskikkelser, ligger muligheten for en tolkning av dem. Buemannen rår over viltet i skogen, og det edleste vilt er nettop de dyr som står ved ham, dyr av hjorteslekten. Man har tatt sine forsiktighetsregler overfor denne vette. Derpå tyder korset foran buen. Han må derfor antas å være blitt en nådig herre for det som han rår over. Han kan beskytte viltet i skogen, så at det kan yngle rikelig og i fred. Han skjenker således folket fullt op av jaktvilt. Det er en vesentlig betingelse for folkets trivsel.

Langt vanskeligere å forklare er ormen med sine unger. Den kan ikke rett og slett være ment som en orm i sig selv på samme måte som hinden og dens kalv; for ingen vilde ønske trivsel for en orm og dens


Fig. 151. Tor med kølle og øks. Fra fjerde ring på det lange gullhorn.

yngel. Men vi har sett at på Aspeberget står ormen som en vernende fylgje over den største okse, og vi har kunnet forfølge den samme forestillingskrets i troen på husormen som beskyttet husets dyr mot de onde makter. Det er denne tankegang som jeg tror kan følges i tydningen av denne ormegruppe. Man ønsker trivsel og fruktbarhet for ormen, for husormen. For dermed følger av sig selv trivsel og fruktbarhet for husets dyr, som beskyttes av ormen. Husormen kommer således til å representere husets egen velferd i bo og i buskap. Når da disse ynglende dyr stilles ved siden av hverandre, ligger det i disse billeder på den ene side ønske om rikelig jaktvilt og på den annen side ønske om trivsel for alt det som opfødes på bøen hjemme. Jaktviltet stilles under beskyttelse av buevetten, han råder jo over skog og hei; og man har gjort alt hvad der gjøres kan forat denne farlige vette ikke skal volde skade, men tvertimot bli en nådig makt, så han vil la viltet trives og bli mangfoldig under sitt herredømme. Ormen og dens unger, som derimot representerer hjemmets velferd i alt det som lever på dets dyrkede grunn, har en annen beskytter. Det er Tor, den store folkegud, den mektige „*landáss*". Han viser sig visstnok i sin keltiske form, men han er ingen fremmed guddom. Han er den som kjemper med trollene, med jetter og uvetter, og han vinner stadig sin seier over dem. Fremfor nogen annen blir han da hjemmets beskytter. Slik har vi i denne billedrekke folkets jevne liv og ferd, ferden i skog og villmark på jakt efter viltet, og livet hjemme på bøen, stillet under de makters beskyttelse som rår på hvert sted; til den ene side skogens buevette, til den andre folkets verner, den sterke Tor. Den øverste rekke viser billede av de høie guder, hvem helheten er betrodd. Det er solen i all sin glans. Det er Odin, Sigtyr, som han kalles i Eddastrofen, og det er Ull som råder for innhøstningen og bevarer gjennem den hårde vinter. I rekken under dem er vi kommet livet nærmere. Her tenker folket på sine nære omgivelser, det som skal trives hjemme, og det som skal bli deres bytte på jakten ute i skogen. Og gudene er her mere spesielt henvist hver til sitt særlige område; skogen er buevettens område, og for hjemmets fred og trivsel råder den sterke Tor.

Det skal ikke legges skjul på at om denne tolkning av de to øverste billedrekker på gullhornet synes å gi god mening, frembyr den dog flere vanskeligheter. Den første gjelder den øverste rekkes gudegruppe, solen, Odin og Ull. Efter det vi tidligere har utviklet, forekommer nemlig Ull og Odin ved siden av hverandre ikke i Norden, men bare i Tyskland, hvor vi har Wold ved siden av Wotan. Det synes da som om gullhornets gudeverden har et sydgermansk preg. Det gjør det ganske visst lettere å

forstå at der i gullhornenes billeder også finnes et keltisk innslag; men det fremtvinger den slutning at enten må det sydgermanske folkeelement eller dets religion være nådd så langt nord som til det slesvigske, hvor gullhornene blev funnet, eller også må gullhornets mester være en fremmed, sydgermansk kunstner. Ingen av disse slutninger synes å være uantagelig. Men man må innrømme at det er opfatninger som ikke ligger like for hånden. Så meget merkeligere blir det da at vi møter den samme gudegruppe i en Eddastrofe. For når man finner den der, kunde det synes rimelig å slutte at den dog var nordisk. Men, som vi har sett, fører våre resultater ikke til den opfatning. Det blir da ved denne Eddastrofe å bemerke at den sagnkrets den omhandler, er en tysk sagnkrets. Det må være fra den at denne gudegruppe med det tyske gudepar Odin og Ull (Wotan og Wold) stammer. Med andre ord: det tyske sagnstoff må ha foreligget så fyldig utformet og i en så bestemt form for dikteren av *Atlakviða* at de guder som edene er svoret ved, har vært nevnt, og deres navn er gått over fra den tyske utformning av emnet til det nordiske dikt. For det er vel å merke det eneste sted i den norrøne litteratur at denne gudegruppe nevnes.

Den andre vanskelighet gjelder Tor. Våre undersøkelser av helleristningene har helt igjennem bekreftet Montelius' mening at Tor oprinnelig var solguden. Riktignok gjorde vi opmerksom på at om denne opfatning oprinnelig var riktig, var omtrent alle tegn på Tors solguddom i den nordiske gudelære forsvunnet. Nu ser vi her på gullhornet at Torsskikkelsen optrer i en fremmed, keltisk drakt, men også at denne Tor her spiller en rolle som svarer til den senere nordiske Tors. Men det mest påfallende er at solens guddom representeres av en annen skikkelse, nemlig solhjorten med sine ulver. Det synes således som utviklingen har ført til at Torsskikkelsen har skilt sig ut fra solguddommen og skiftet karakter. Han er ikke lenger den høie himmelens herre. Han er kommet ned på jorden, er blitt *landáss*, hjemmets verner mot troll og jetter. Denne påfallende utvikling forklarer imidlertid at alle tegn på hans oprinnelige stilling er forsvunnet, og at han står igjen som den sterke folkegud, som nok rår over torden, men ellers er knyttet til folket og folkets hjem. Dersom vi opfatter det så, da gir disse gullhornenes billeder et vesentlig bidrag til å forstå gudeskikkelsens utvikling. Her har vi nemlig for øie selve skillet i denne utvikling. Her ser vi for oss som særskilte størrelser den gamle solhjort omgitt av sine ulver oppe i den øverste gudering. Og i ringen under den ved siden av husets orm med sine unger ser vi Torsskikkelsen, ganske visst fremmed både i form og våbenutstyr, men forbundet med sitt gamle dyr, bukken, som er forblitt hans kjennetegn i den senere nordiske gudeverden. Således forklarer helleristningene oss at Tor oprinnelig er den gamle, store solgud som svarer til Indra, til Zeus og til Jupiter. Men gullhornets billeder viser oss det senere utviklingstrin, hvor han spiller den rolle som svarer til hans stilling som vi kjenner den fra vikingetidens tro, slik som den er kommet til uttrykk i *Þrymskviða* og andre Eddadikt.

III. Den religionshistoriske betydning.

1. De tre gudekretser.

De resultater vi er kommet til om gudeskikkelser og gudeforestillinger på helleristningene, samler sig til en historie om veksling mellem forskjellige former. Vi har kunnet skjelne mellem tre lag av slike guddommer. Det synes som en skiftende utvikling, hvor det ene lag avløser det andre. Men allerede her møter vi en prinsipiell vanskelighet. Vi har nemlig ved alle disse tre lag av guder søkt tilknytning både i det arkeologiske billedmateriale og i de mytologiske forestillinger så vel hos germanske folk som hos andre folk av den indogermanske stamme. Der er ikke noget av disse tre lag som vi ikke må kalle for felles-indogermansk, for vi har i dem alle funnet tilsvarende forestillinger helt til India. Men begrepet „felles-indogermansk" har ellers vært et høihellig begrep, det har betydd det samme som urindogermansk, det var en levning av det som de indogermanske folk hadde tatt med sig fra urhjemmet. Men vi har sett at disse tre lag guder påviselig følger efter hverandre eller undertiden griper over i hverandre. Det er ganske avgjørende vist at dette gjelder for det annet lag, som inneholder de indogermanske storguder, og det gjør sig også gjeldende ved det tredje lag, vognkultens guddommer. Vi kan i vårt billedmateriale peke på at de er kommet inn som nye størrelser, og vi kan i vårt billedmateriale likeledes vise at de finnes hos de indogermanske hovedfolk, og at de således må kalles for felles-indogermanske. Vi må derfor opfatte dette begrep „felles-indogermansk" på en annen måte. I de to siste lag må vi se historiske størrelser — ikke størrelser som ligger bakenfor historien. De er kommet inn ved historiske bevegelser, de kan ikke alle — hulter til bulter — være slept med fra indogermanernes urhjem. Vi drives til å opfatte det slik at de historiske bevegelser som de tilhører, har bredt sig ut rundt omkring blandt de indogermanske folk, som var hverandre nær beslektet i sprog. Slektskapet var dengang nærmere enn nu, sprogmenn har ment å kunne påvise at den germanske „lydforskyvning", hvorved de germanske sprog har skilt sig ut fra de andre indogermanske folks sprog, først er inntrådt i slutningen av bronsealderen. Så kunde forestillinger og bevegelser raskt spre sig fra stamme til stamme og feste rot hos dem alle, bli felles-indogermanske uten å være oprinnelig felles. Naturligvis er man ikke vant til å se saken på denne måte, og denne betraktning vil forekomme fremmed. Men her er det ikke sproglige likheter vi bygger på, det er forbindelser i sak og ikke i navn.

I det eldste lag som fremtrer på *Fossumristningen*, er der to guddommer i dyreform, solens hjorter og jordens, moderguddommens svin. Det er tidligere forklart at disse viser tilbake til offerdyr — det som har

vært ofret, har vært det store vilt, hjorter og villsvin —, at hjorten med sine horn, som rager op mot himmelen, naturlig er blitt solens eller himmelguddommens dyr, og at svinet som roter i jorden, også ganske naturlig opfattes som jordguddommens dyr. Nu er det merkelig at på Fossumristningen står svinet overfor et dyr som må bestemmes som rovdyr, og som vist har det sitt tilsvar i billedet på kjelen fra Rynkeby og i det merkelige sted i *Svarfdæla saga* hvor det viser sig som et syn en galt som kjemper med en kvitbjørn. Svinet synes her å representere bøen, den dyrkede mark, overfor villdyret. Det er mulig at man her har hatt den forestilling at jorden dyrkes ved at man roter i den slik som svinet gjør. Og det er derfor tenkelig at disse svin på Fossumristningen representerer den første, svake begynnelse til dyrkning av jorden ved hjelp av en plog eller en forløper for plogen, en gravstokk. Men, som vi siden skal se, er det først ved det næste gudesett at plogbruket for alvor gjør sig gjeldende. Hjorten og villsvinet, som her representerer sine guddommer, har oprinnelig vært offerdyr for dem, for oprinnelig er det slik at guddommen og dens offerdyr er ett, at det er guddommen selv som blir ofret. Men på ristningen her er de dyr som blir ofret, andre dyr. Det er hest og hund. De to guddomsdyr blir da stående som forstenete offerdyr. De beholder sin betydning som guddommenes inkarnasjon, men det er ikke lenger de som blir ofret. Og den utvikling som kan leses på ristningen, stanser ikke med dette. Nederst på ristningen til høire sees en rekke andre dyr, som ikke forekommer på ristningen ellers, nemlig en okse, en bukk og dessuten to hester. Det er disse dyr som blir offerdyrene i næste periode. I dem inkarneres det nye sett guddommer.

Det er da rimelig at disse dyr er risset som tilføielse, og ristningen viser på en rent dramatisk måte hvordan den nye tid her begynner, idet den tids gudedyr til slutt gjør sin inntredelse.

Den nye periodes dyr er typiske jordbruksdyr, og det tyder på at jordbruket har fått en overveiende betydning, at de har fortrengt de gamle jaktdyr som guddomsbetegnelser. I den gamle tid nøiet man sig med å dyrke himmelen og jorden, og med den forestilling at himmelen befruktet jorden med sitt regn. I den nye periode dyrket man både himmelen og jorden. Himmelguddommens dyr blev bukken. Til jorden, moderguddommen, blev knyttet en skjoldkult, som på Fossumristningen fantes uavhengig av gudene. Men den vesentlige forandring er at der kommer til en ny guddom, en mannlig fruktbarhetsgud, hvis dyr blir hesten eller i andre tilfelle hesteparet. Disse dyr er også offerdyr; men de har som sådanne i Norden ikke kunnet fortrenge de offerdyr som allerede bruktes på Fossumristningen, hest og hund. Disse blir stående som offerdyr helt ned i vikingetiden og nevnes som sådanne i Leire av Thietmar av Merseburg og i Uppsala av Adam av Bremen. Men som inkarnasjon av gudene har de nye offerdyr overalt fått overtaket. Rundt om i den indogermanske verden er himmelgudens dyr oksen eller bukken, og den annen storguddoms dyr — hesten.

Merkelig er forandringen av moderguddommens dyr. Istedenfor svinet kommer her en fugl, som kan variere; men de oprinneligste varianter er hanen og gåsen. Visstnok er disse jordbruksdyr som hesten og bukken. Men de synes å ha sin rot i en forestilling som ligger utenfor jordbruket, nemlig i forestillingen om at livet eller sjelen har skikkelse av en fugl. Man kan heri mulig se en idealisering av gudsforestillingen. Moderguddommen synes å være løsrevet fra jorden, som er inkarnert i svinene; og hun er blitt den livsskapende gudinne overhodet og blitt knyttet til den fugl som symboliserer livet, åndedrettets sjel, die Hauchseele, både når det vekkes, og når det forsvinner. Imidlertid er dog svinet blitt stående som offerdyr og hellig tegn hos Demeter og hos gudenes mor hos æstierne. De finnes i billedmaterialet på den keltiske flaske fra Matzhausen og den nordiske urne fra Borgstedfeld, de finnes også hos fruktbarhetsguden Frøy og går til slutt igjen i den bekjente nordiske julegris.

At jordbruket har fått en overveiende betydning for religionen, synes å henge sammen med den utvikling det har fått ved plogbruket. Ved dette blev jordbruket til stordrift. Vide marker blev lagt ut til akerland, og mens man ved hakkebruket hadde måttet luke og rense jorden som man nu gjør det med bedene i våre haver, måtte man ved det nye akerbruk la det stå til. Man blev mere avhengig av maktenes nåde, og det betydde igjen en vekst for religionen. Hertil kom siden et nytt moment. Man ryddet nytt land ved å brenne ned skogen. Det hører man om både i syd og i nord. Så ryddet man op røttene og brente det hele og sådde i asken, og nettop denne aske gjødslet jorden så den her blev særlig fruktbar. Den nye bedrift var således alltid forbundet med en avbrenning, og dens guddom blev opfattet som ildgud. Til denne rydning trengte man særlig hesten som trekkdyr. Hesten er visstnok det av våre husdyr som sist er blitt temmet. Enkelte forskere mener at det ikke er skjedd før i bronsealderen. Og hesten bruktes først som trekkdyr. Hos Homer står heltene på en stridsvogn som blir trukket av hester. Bare i den senere tilsatte sang om Dolon hører man om at de rider på hester. Imidlertid knyttes der til hesten en helt annen forestilling. Hesten er de dødes dyr. Helhesten fører den døde avsted, så hesten vel oprinnelig er det dyr som ofres til de døde. Nu betegner nyrydningen det store løft for ætten. Den søker da hjelp hos sine døde. Man hører bestandig om at de døde, heroene, fremmer fruktbarheten. Også i denne ideelt religiøse forbindelse kan hesten finne sin plass som den nye fruktbarhetsgud.

Når akerbruket satte sine dyr inn som offerdyr, kan det henge sammen med at med akerbruket kom en fast festordning for året. Festene blev regelmessige, og der krevdes en sikker bestand av offerdyr. Her kunde man ikke regne på å ha det fornødne sikre forråd av storvilt. Men husdyr, okser, bukker og hester, hadde man alltid forhånden, og likeså husfugler, haner og gjess. Skifte av offerdyr kan således også ha sin grunn i praktiske forhold. Når himmelgudens dyr skiftet fra hjort til okse eller bukk, synes det likefrem å være en oversettelse fra villdyr til husdyr. Man visste at

det skulde være et hornet dyr, hornene pekte jo mot himlen, og så tok man et av de husdyr som var prydet med horn, oksen eller bukken. Og man hadde fritt valg mellem dem. Man brukte oksen til offerdyr ved de store anledninger som ved nyttår og bukken ved de almindelige ofringer som blev holdt hver måned. Slik vet vi at det skjedde hos romerne.

Først i denne periode finner vi at gudene har menneskeskikkelse. Vi tør ikke nekte at det eldre gudesett, hjorten og svinet, kan ha vært tenkt som uttrykk for menneskeformede guder; men det taler imot det at disse guddomsdyr på ristningene optrer i reduplisert skikkelse, således stadig to hjorter. Særlig er menneskeskikkelsen bemerkelsesverdig ved den gruppe som vi har funnet svarer til de indogermanske storguder, himmelguden og guden med de store hender (ildguden). Det er bare sjelden at vi treffer den første i skikkelse som bukk. Men hos ham er utviklingen fra dyr til menneske på en måte kontinuerlig. På Aspeberget er han uttrykt både som menneske og som dyr. Siden finner vi en forening av dem begge. På Löfåsen og på Ryk har han bukkehode, på Tofvene og figuren fra Kjøbenhavn museum, på ristningen fra Österröd er dyremerkene svunnet inn til en hjelm med horn, bukkehorn i det første, oksehorn i de to siste tilfelle. Man kan her se at dyrehammen svinner. Anderledes er det med den annen store gud, han finnes ofte i hesteskikkelse, og dog er samtidig menneskeskikkelsen fremtredende. På Aspeberget finnes også han i begge former, og her er det den eneste gang menneskeskikkelsen viser sig med dyremerke. Han er merket med hestehode på sin store phallos. Men ellers er hans menneskeskikkelse, hvor den forekommer, helt og fullt menneskelig. Denne dobbeltsidighet i hans optreden, hvor mellemleddet mellem formene mangler, krever en forklaring. At man har beholdt hesten som uttrykk for denne guddom, kan stå i forbindelse med at hesten er blitt stående som offerdyr gjennem hele perioden i begge kretser av offerdyr, både hest og bukk, og hest og hund. Den første omtaler Snorre i Håkon den godes saga kap. 16 i Heimskringla. Den siste nevnes som omtalt fra Leire og fra Uppsala. På den annen side hadde menneskeskikkelsen her rot i bestemte forestillinger. Pløiningen opfattes ofte som en parringsakt, hvor plogen var mannen og jorden var kvinnen. Og ildens flammer uttryktes ved den oprakte og utspilte hånd. Vi ser dette på den mykenske seglsten og de indiske gravmeler, hvor armen med den oprakte hånd forekommer uten menneskeskikkelse. Hermed var altså på forhånd gudens menneskeskikkelse preget ved sine vesentlige kjennetegn. Menneskeskikkelsen er her dannet ut fra menneskelemmene, helheten er blitt til ut fra delene. Slik får vi den phalliske gud med de store hender. Hos himmelguden har man derimot søkt å beholde hans dyrevesen også når han optrådte som menneske. Man har gitt ham bukkehode. Selv når han er blitt helt menneske, viser hans hornete hjelm tilbake til at han engang inkarnerte i et hornet dyr. Men fruktbarhetsguden var grunnfestet i sin skikkelse både som dyr og som menneske. Derfor kan de hos ham optre samtidig, og derfor finner vi

ingen overgangsformer mellem dem. Hvad moderguddommen angår, er hennes menneskeskikkelse, når den er knyttet til skjoldet, så sjelden og så lite fremtredende at man ikke kan uttale noget om den. Bare på Aspeberget kan hun sikkert skjelnes som kvinneskikkelse. Ved de andre guddommer, solguden og ildguden, synes menneskeskikkelsen å være i sin begynnelse. Solgudens menneskeskikkelse vokser sig først litt efter litt ut av dyrehammen. Guden med de store hender optrer i følge med sin hest. Og vi synes å ha begynnelsen til hans menneskeskikkelse i symbolet armen med den oprakte hånd. Dersom min tydning er riktig, forekommer den på Runohällen på Lilla Gerum. Alt dette tyder på at menneskeskikkelsen her er i sin dannelse, og at den ikke er sikker som betegnelse for guddommen. Den må ha dyret ved sin side.

Gudenes tegn synes å stå i et annet forhold enn deres dyr. De er gjennem hele perioden brukt som guddomsbetegnelse. De kan i så henseende sammenlignes med korset i den kristne kirke. Gudenes våben forholder sig atter anderledes. Det er ting som oprinnelig synes uavhengige av gudene, men siden blir underlagt dem. Både skjoldet med grenene og øksen forekommer på den gamle Fossumristning uten forbindelse med gudene. Og vi har sett at der i det arkeologiske materiale finnes både økser og skjold av tynn bronse som må ha vært til kultbruk. Øksen kan påvises som løs tilsetning til gudeskikkelsen ved „Skomakaren", men er siden blitt gudens våben og går igjen i Waralden Olmays hakke. Med sin menneskeskikkelse har disse guder fått en dragningskraft som gjør dem mektige til å underlegge sig kultgjenstandene.

Disse guder, himmelguden og ildguden, danner en sluttet gruppe, som det kan sees av mange helleristninger, og denne gruppe er representert ved solen og hesten på Trundholmsvognen. Alle guder i gruppen er mannlige guder. Når himmelguden utskiller måneguddommen som særskilt person, den lille svenn, blir også det en mannsskikkelse. Dette danner en motsetning til karakteren i den følgende gruppe, hvor hovedskikkelsen, som det sees av Strettwegvognen, er en kvinne med kar på hodet.

At de blir forbundne mannlige guder, synes å gjenspeile det forhold under hvilket de må tenkes å være opstått.

På Aspeberget står himmelguden foran jordbruksgruppen med pløier og kvegdriver, og guden med de store hender foran flåten. Den virksomhet som de her beskytter, er mennenes arbeide. Menn styrte plog og drev fe på beite, menn gikk på sjøtog, menn førte krig. Det er da rimelig at disse guder, som er knyttet til mennenes virksomhet både hjemme ved plogbruk og nyrydning og ute på tog, blev formet i menns skikkelse. De er forbundet med hverandre, på Trundholmsvognen har der vært bånd mellem hesten og solskiven, og på helleristningene danner de en gruppe hvis ene pol er himmelguden og hans svenn, og hvis andre pol er guden med de store hender. Dette kan være en gjenspeiling av at stammens menn, hvis guder de særlig var, også levet i forbund. Det hører vi om hos mange primitive

folk og også hos kulturfolk som spartanerne, og Lily Weiser-Aall har vist at slike forbund av mennene også fantes hos de germanske folk. Vi ser da i denne gudegruppe en guddommelig representasjon av stammens mannskraft, som nu blir den drivende faktor ved nyrydning og plogbruk, foruten at den hevder stammens makt, i kamp mot andre stammer.

Et tilsvarende inntrykk av at dette forhold har vært herskende i bronsealderen, får vi også ved det at på helleristningene forekommer stadig billeder av menn, mens derimot billeder av kvinner hører til sjeldenhetene.

Den tredje periode har vi kalt for vognkultens periode. Det er vognkulten som her er den fremherskende. Ganske vist møter vi andre slags kultus. Vi har således en skjoldkult, både med fremførelse av enkelte grensmykkede skjold, og en hel skjoldprosesjon på ristningen fra Stora Berg i Uppland. Vi har også skibskult, slik som det utførlig og med overbevisende styrke er utviklet av Oscar Almgren i hans bok „Hällristningar och kultbruk“. Men særlig fremtredende er vognkulten. Vi ser dens religiøse betydning som hellig kultus ved fremførelse av den tohjulete hestevogn og av firehjulsvognen, som blev trukket av kuer eller okser. Særlig finnes de i bruk på skånske helleristninger, men finnes også i Bohuslen og Norge. Skildringer av dem finnes i Tacitus' Germania, de to hellige, hvite hester, ferspent for den hellige vogn i kap. X og gudinnen Nerthus, som føres på sin vogn under prestens ledelse, i kap. 40. I det første tilfelle synes guddommen å bo i de dyr som drar vognen, i det andre står guddommen på vognen og blir trukket av sine dyr. Tilsvarende forhold har vi i ristningen på Björneröd, hvor de hellige dyr, bukken og hesten, er spent for vognen, og på den annen side i Trundholmsvognen, hvor guddomsbilledene, solen og hesten, står på den sekshjulte vogn, som må opfattes som en utvidet form av firehjulsvognen. Begge steder har vognkulten inngått en urimelig forbindelse med den gruppe guder som vi før har omtalt, bukkeguden, solguden og hesteguden, ildguden. Hvad angår tohjulsvognens hestepar, synes forholdet siden å være utjevnet. På Backa Utmark-ristningen finner vi en guddom som leder to hester. Han står i samme forhold til de andre guder i sin gruppe som hesteguden ellers gjør. Men det synes forøvrig som denne gruppe av guder ikke har forlikt sig godt med den inntrengende vognkult.

I sin videre utvikling har de forskjellige vognkulter fått sine egne guddommer, som har dannet sig ut av kultskikkene. De to ildtendere i ringen på Kivik no. 8 er kommet ut av ringen og har beholdt den som sitt tegn. På Bardal ser vi den mellem dem som et felles tegn, men i et annet tilfelle på ristningen er ringen bortfalt, og de synes å være selvstendige gudeskikkelser som ikke behøver noget guddommelig tegn. Disse guder svarer til dioskurene hos grekerne og aśvinerne hos inderne. De har utviklet sig av de to ildtendere på Kivik, og vi kan se at ildtendingen også er et hovedmoment hos de tilsvarende greske og indiske guddommer. Aśvinene tender den hellige ild med sine gnidetrær, og det er dioskurene

som tender St. Elms ild. Disse to menn forbinder sig med hestene, og er vel blitt de to ryttere på Strettwegvognen. Og både hos grekerne og hos inderne tenkes dioskurer og aśviner ridende på sine hvite hester.

På firehjulsvognen vet vi av mange funn at der har stått et kar, og det viser hen på hovedskikkelsen på Strettwegvognen, kvinnen, gudinnen med kar på hodet. Men menneskeskikkelsen synes her å være kommet sent, og det samme er tilfelle ved dioskurgruppen, tohjulsvognens gruppe. Det er meget tvilsomt om dens guder optrer i menneskeskikkelse på helleristningene, iallfall gjør de det ikke i forbindelse med vognkulten, for vognkulten holder dem tilbake i dyreskikkelse som forspann for vognen. Således har den tvunget storgudene til å vise sig som bukk og hest foran vognen på Björnerödristningen. Men også ellers synes den å gjøre motstand mot menneskeformen. På Trundholmsvognen finnes guddommene i skikkelse av solhjulet og hesten. Et lignende forhold synes å kunne iakttas ved den firhjulte kjelvogn. Der finnes en rekke kjelvogner fra bronsealderen, men ingen kvinneskikkelse ved dem. Og dog har vi en kvinne med kar på kniven fra Itzehoe. Den svarer til den kvinne med kar på hodet som finnes på vognen fra Strettweg. Når kulten trer frem, forsvinner her menneskeskikkelsen, og bare gjenstanden, karet, blir tilbake.

Menneskeformen er her kommet inn fra andre kultskikker. Ildtenderne på Kivik er blitt til de to gudeskikkelser på Bardalsristningen. Men på Kivik synes de bare å være menneskeskikkelser, to menn som foretar den hellige ildtending. Og Bardalsristningen, i det siste lag på den, hvor de to gudeskikkelser forekommer, representerer et meget sent stadium i helleristningenes historie. Den har de samme slags spiraler som finnes på brilleformete spenner fra 5. periode av bronsealderen.

Menneskeskikkelsen er her således kommet sent. Og på firehjulsvognen kan den først vises ved Strettwegvognen fra den følgende periode. Vognkulten synes liketil en hindring for menneskeskikkelsens utvikling. Ved storgudenes gruppe gjør den motsatte tendens sig gjeldende. Der absorberer gudenes menneskeskikkelser kultredskapene og gjør dem til sine attributter. Vognkulten derimot synes å holde gudene tilbake i dyreskikkelse. Det er karakteristisk at vi hos vestgermaner og romere, hvor vi har bevart kultvogn med hestespann foran, ikke finner nogen dioskurer i menneskeform.

Dette fører oss over til å betrakte forholdet mellem kult og religion, slik som det kan opfattes på helleristningene.

2. Kultus og religion.

Frazer har i sitt verk „The Golden Bough“ utviklet den opfatning at der forut for religionen ligger et lag som kan karakteriseres som magi. Offer, ritus, trylleformler, tryllehandlinger spiller hovedrollen, gudene — om de overhodet finnes — en ringere rolle. De iakttagelser vi kan gjøre på helleristningene, synes å tyde på at han relativt har rett i denne sin opfatning.

Det eldste dokument vi her kan fremføre, er ristningen på Fossum. Denne ristning er optatt av kultus i alle former. Offer, ceremonier, fremførelse av kultredskaper. Der ofres hest, og der ofres hund, der er parade med fruktbarhetens øks, der er lurblåst og galdring av kvinnen. To store maiete skjold er ute, menn utfører danser med stav i hånd og med svære bøininger. Og de skib som forekommer på ristningen, kan vel opfattes som kultskib, iallfall for enkeltes vedkommende, skjønt vi ikke har noget særlig tegn på det. Og vi ser hvordan den onde buevette forfølges med stokken som skytes baklengs mot ham. Overfor dette er de to ganger gjentatte guddommer, hjorten og svinene, lite fremtredende. De er bundet til en avgrenset liten plass på ristningen, og ved den foregår der de største kulthandlinger. Her tredes den svære dans, og herfra fordrives buevetten med fruktbarhetens øks. Når således plassen er renset og viet ved kulthandlinger, kan gudene åpenbare sig. De kommer her til syne i den redupliserte skikkelse, som har hellig gyldighet: de to solhjorter og to ganger det som svarer til det syn vi hører om i *Svarfdæla saga*. To ganger står moderguddommens, den dyrkede jords, dyr svinet i kampstilling overfor rovdyret. Denne gudenes tilsynekomst er tydeligvis en åpenbaring, et syn, som det tilsvarende i *Svarfdæla saga*. Og åpenbaringen skjer på en særlig viet og beskyttet plass og efter en kultisk forberedelse. Tilsvarende billeder av en lignende kultisk forberedt gudsåpenbaring, en theofani, har vi i billeder fra den kretisk-mykenske kulturkrets. Kulten lokker eller tvinger gudene til å komme til syne, og de er der meget små når de viser sig. Her på Fossumristningen har de visstnok normal størrelse, men fremstillingen av deres åpenbaring inntar ikke nogen stor eller fremskutt plass på ristningen. Man kan her si at kulten er dokumentet, gudenes åpenbaring er seglet som gir dokumentet gyldighet; men innholdet av dokumentet er fremføring av kulten i dens forskjellige former, ofring, musikk, besvergelse, prosesjonsgjenstander, kampspill.

Dernæst er det å bemerke at gudenes åpenbaring har den nøieste sammenheng med kulten. På den plass hvor den foregår, viser kulten sig i sin høieste utfoldelse, og det er kulten som ved sine hellige ritus verner om plassens renhet. Når det hele slik er renset og forberedt av kulten, da kan gudene ikke undlate å komme til syne. Gudene er her således under kultisk tvang. Vi ser altså både at fremstillingen av kultens forskjellige former her har hovedinteressen, og at kulten er den makt som driver gudene frem til åpenbaring. Vi er da her på det stadium som Frazer har betegnet som det eldre, magiens stadium. Selv det som vi møter av tro på guder, synes her å være betraktet som en ren kultisk virkning.

Billedene på en annen helleristning, Runohällen på Lilla Gerum, viser at også et annet moment trer frem i menneskenes forhold til gudene. Det er det som jeg vilde kalle „bønnens makt", skjønt bønn her må opfattes noget anderledes enn efter vårt almindelige begrep. Vi ser på ristningen i rent mytisk størrelse billedet av kuene og likeså av fiskeredskapene.

Linene på disse er så store at de næsten forekommer å være skibstau, og kuenes størrelse overgår langt skibene og deres mannskap. Nu har vi før forklart at kuer og fiskeredskap her representerer folkets næring til lands og til vanns, og at meningen er at disse billeder skal skaffe fremgang for de to hovednæringer, fedrift og fangst. Nu ser vi også at det over disse store billeder står billede av de to hjorter med solhjulet, altså av de samme guddommer som vi har på Fossumristningen. Dessuten ser vi en arm med oprakt hånd, som mulig skal være tegn for tilbedelse, adorasjon, men mulig også kan være den første begynnelse til den guddom som siden viser sig som guden med de store hender. Ristningen synes således å måtte bestemmes som vesentlig tilhørende det stadium hvor den gamle gudekrets råder, men mulig å stå på overgangen til storgudenes krets, dersom vi i armen med den oprakte hånd skal se begynnelsen til guden med de store hender. Men det vesentlige er her ikke gudene. Det vesentlige er billedene av det som fyller menneskenes sinn, ønske om fremgang for deres fedrift og fangst. Billedene av dette er så store fordi det optar en så mektig plass i folkets tanker; fordi folket omfatter dette med et så brennende ønske, har billedet av det fått sin storhet og sin fremtredende plass på ristningen. Det er som folket i sin bønn gir det guddommelig storhet og dermed magisk kraft. Oldenberg har i sin „Religion der Veda" vist at bønnen står på overgangen til å være et tvingende tryllesprog; men den rettes i Vedaene fremfor alt til gudene. Her derimot er det som vi møter billede ikke av bønnen *til*, men bønnen *om*. Gudene er nok med; men det som optar tanken og derfor blir det vesentlige på ristningen, er bønnens gjenstand.

Jeg har tidligere fremsatt den antagelse at det er i denne forestillingskrets at Nerthuskulten, slik som Tacitus skildrer den, er blitt optatt. Moderguddommen og hennes vogn er her blitt en støtte for bønn om trivsel. Selv om det gjelder de to viktigste næringer folkets velferd bygger på, tør det ha vært vanskelig å holde folkets sinn i den høispenning som får sitt uttrykk i billedene på Runohällen. Man har derfor optatt Nerthusguddommen som en støttende og hjelpende guddom, og vi ser i Tacitus' skildring at kulten har satt sitt preg på det hele. Dens prester er her lederne, og Nerthus' forening med vannet synes å være blitt til en kultisk renselse, som skal gi guddommen ny kraft. Allikevel, i Tacitus' skildring fornemmer vi hvor folkets sinn har vært fylt av religiøs henførelse i denne kult. Skildringen er ganske enestående i hele Germania. Her blir ikke bare gudene nevnt og forklart og kultoptrinene ikke bare beskrevet. Det slår en mektig stemningsbølge imot oss fra Tacitus' ord. Vi fornemmer festens jubel og den dype fred som hersker overalt. Vi fornemmer også den hellige ærefrykt og redsel som det står av gudinnens hemmelighetsfulle bad. Både i dur og i moll klinger det oss her imøte, det som ved gudinnens nåderike besøk toner av jubel i folkets sinn og av gåtefull gru ved hennes forsvinnen.

Et forhold som svarer til det på Runohällen, mener jeg å kunne iaktta på en betydelig senere ristning, nemlig ristningen fra Hvitlycke. Den dominerende skikkelse på denne ristning er en mann med veldige armer, og de grupper som finnes ved ham, har fått mig til å tyde denne skikkelse som gravens vette. På den ene side, til venstre, ser vi her de seks som med oprakte hender hylder den store døde, og vi ser hans dødsskib styre inn under gravvettens arm. På den annen side, til høire, kneler kvinnen og steller hans lik. Også her ser vi over gravvettens billede gudenes tegn, bukkehodet og ringen. Det stemmer med den gruppe som finnes lengre oppe, en bukk som er stillet mot en forbindelse av hest, ring og mann med oprakt hånd, og er derfor tegn for de to guddommer, solguden og guden med de store hender. Gudene er altså her også med som på Runohällen; men den skikkelse som dominerer det hele, er gravvettens skikkelse. Her, når den dødes lik blir stelt av hans knelende hustru, når hans sønner hylder ham i tilbedelse før hans jordferd, når hans dødsskib sendes inn i den verden som gravvetten råder over, da er det denne gravens vette som fyller alles tanker. Det er gravens fred som de ber om, fred over den døde som nu blir jordet, og da retter alles tanker sig mot gravens vette. *Sit tibi terra levis!* „gid jorden må hvile lett over dig!" bad romerne for sine døde, og det er denne bønn som vi her kan fornemme i det veldige billede av gravvetten med et jordeferdsoptrin på begge sider av den. Og billedet av denne gravvette blir så veldig fordi det er mot den at alles tanker retter sig i dødssorgen. Også her blir det bønnens gjenstand som fremtrer som det største i billedet.

Hvitlyckeristningen hører til det stadium som vi betegner som de indogermanske storguders stadium. Det er deres tegn, bukkehodet og ringen, som står over billedet av den langarmete gravvette. Men i denne gruppe danner den en undtagelse. Det er sorgens lidenskapelige heftighet som her har gjort bønnens gjenstand så stor og så dominerende i forhold til gudenes tegn. På andre ristninger er gudenes billeder mere fremtredende. På Kallebyristningen og på den tilsvarende fra Öland står solen og hesten (hestene) over og under skibet, som her vel er et dødsskib. De står slik fordi de er beskyttende guddommer. Ennu mere utpreget er dette forhold på Aspebergristningen. Den danner her en likefrem motsetning til hvad vi kunde iaktta på ristningen fra Fossum. På Aspebergristningen står de to storguder foran hver sin gruppe, guden med de store hender foran skibsrekken og solguden og hans svenn foran gruppen med pløier og kvegdriver. De er her ikke bare beskyttende, de er førende guder. Og over det hele svever gudinnen med skjoldet som beskyttende guddom. Og deres tegn må opfattes som beskyttende når de står over og under kampgruppen nedenfor. Her er ikke forholdet slik at de åpenbarer sig, her forutsettes de å være tilstede, ganske selvsagt. Billedet gir uttrykk for at man føler sig i gudenes vold og varetekt, at man er trygg når man har dem til førere i all sin gjerning. Denne følelse vil efter våre begreper

være den religiøse følelse: tro på gudene, hengivelse til gudene, *pistis*. Her er gudenes forhold til menneskene absolutt, ikke formidlet gjennem nogen kulthandling. Gudstroen har frigjort sig fra kulten. Der hvor de to storguder fremtrer, der er gudsforholdet blitt virkelig religiøst. Storgudene må bety et religiøst gjennembrudd.

I den siste gruppe møter oss en forening av kult og religion som er vanskelig å bestemme. Denne gudegruppe er efter min opfatning knyttet til vognkulten. Denne vognkult må ha hatt en betydelig makt. Man kan se det på helleristningene, når vi der finner storgudenes dyr, bukk og hest, spent for vognen. Nettop dette unaturlige forspann viser bevegelsens styrke. Vognkulten er ikke til å undgå, og gudene må føie sig efter den. Unaturlig er det også når der står en hest oppe på vognen på Trundholmsgruppen. Men jeg mener å ha påvist at det unaturlige forhold her ikke har gitt mønster for kommende tiders opfatning. Vognkultens forsøk på å underlegge sig storgudene er blitt tilbakevist. Vognkultens gudegruppe har først dannet sig litt efter litt, og dens resepsjon i Norden synes å være foregått trin for trin.

Det første trin finner vi på billedene på Kivikgraven, hvor hesteguddommen blir representert av et hestepar og ikke av en hest som i Bohuslen. Det er her å bemerke at hesteparet optrer også utenfor vognkulten. Vi ser ikke bare de to hester spent foran den hellige vogn, vi møter dem også steilende mot hverandre i skeid, og det er vel de to hester som er blitt ofret der hvor offerprestinnene står om offerkaret. Men kulten kommer her til å representere guddommen. Guddommen er nemlig de to hester slik som de optrer i kultens forskjellige ritus, foran vognen eller i skeid. Også hvor det gjelder ilden, ser vi den avbildet ved kultoptrin. Istedenfor ilden har vi ildtendingen.

Nu er det å merke at vi ikke her har menneskeformete guder. Holder vi oss nemlig til Kivikbilledene, kan vi si at her er gudene ikke mennesker, og menneskene ikke guder. Og jeg har søkt å vise at ved vognkulten optrer menneskeformete guder først sent. De guddommer som vi her oprinnelig møter, betegnes ved dyr eller ved gjenstander. Det er hestene foran tohjulsvognen, det er karet som står på firehjulsvognen. Allikevel har vi her på Kivik i de to ildtendere spiren til menneskeformete guder, til de to gudebrødre, og vi ser hvordan de vokser sig frem til gudeskikkelser på Ordrupristningen og på Bardalsristningen. Guddomstegnene på Kivik, solen og de to hester, kommer således til å danne grunnlaget for den gudegruppe vi møter i *Grímnismál*, Tor, Ull og Frøy, og videre på den vi møter i Uppsala, Tor, Odin og Frøy, og vi har sett at den første sannsynligvis også har vært den som fantes i Leire. Denne kultreligion har da slått rot ved de to store kultsteder, og det er å merke at det i *Grímnismál* forekommer på det sted som regner op gudenes boliger, altså de steder hvor man må forutsette at de har hatt sin kultus. Vi tør derfor gjøre den slutning at denne gruppe guder må bestemmes som en kultpreget

gruppe. Det er den som har vært rådende ved de store templer. Den har her fått menneskeskikkelse; men når vi fører den tilbake til Kivikbilledenes guddommer, kan vi si at den representerer det første stadium av vognkultguddommenes resepsjon i Norden.

I menneskeskikkelse møter vi disse guddommer hos Tacitus; men de har ingen forbindelse med hverandre. Hesteparet er blit til broderparet Alcis hos nahanarvalene, istedenfor karet på firehjulsvognen har vi gudinnen Nerthus som presten fører omkring på den hos de syv stammer ved Østersjøens kyst. Men vi har sett at hos andre indogermanske folk finnes denne gruppe samlet. Tydeligst er dioskurgruppen hos hellenerne. Det er efter min mening dens guddommer som står på Strettwegvognen; men den har der ikke helt frigjort sig. Ved siden av dens nye solguddom, solens datter, maibruden, står her også solguddommen representert i andre former, solhjorten og øksemannen. Men vognkultguddommene optrer dog her som samlet gruppe, og hovedskikkelsen er firehjulsvognens gudinne med karet på hodet. Det er denne gruppe som jeg mener å gjenfinne i de nordiske vaner, Njord og hans barn, Frøy og Frøya. Njord er oprinnelig Nerthus, vogngudinnen, som vi kjenner fra Tacitus. Frøya er soldatteren, maibruden. Frøy har oprinnelig hat Ull til gudebror. Ull må derfor regnes med til denne gruppe, skjønt vi ikke hører om at han er med i vanenes slekt. Han og hans gudebror svarer til Alcisbrødrene og til de greske dioskurer, og de har sin oprinnelse fra de to hellige hvite hester. Som gruppe er denne ny i Norden; men vi har sett at de to gudebrødre allerede før er optatt, og at de dyrkes sammen med Tor ved de store helligdommer i Uppsala og visstnok også i Leire. Derimot er vanene ikke nådd frem til å bli mere enn en sidegruppe overfor æsene, storgudene.

I billedet av disse guder, slik som det tegner sig siden, er der trekk som kan føres tilbake til kulten, ett trekk endog til kulten slik som den blir øvet mens de har sin dyreskikkelse. Dette trekk mener jeg å finne i den eiendommelige forskjell som der er mellem de to dioskurbrødre. Den ene er dødelig, den andre udødelig. Den ene bor i underverdenen, og broren i oververdenen besøker ham der, eller han får komme op til broren i oververdenen. Man har forklart dette som om de to brødre er vekslingsguder, de svarer til sommer og vinter eller til dag og natt, til morgen- og aftenstjernen. Jeg vil ikke si at denne forklaring er uriktig. Men det som nærmest svarer dertil, er den skikk vi har ved oktoberfesten i Rom. Der blir den seirende vogns høirehest — den sterkeste altså — ofret, og dens blod blir bevart av vestalinnene til næste vårfest. Den venstre hest derimot får lov til å leve. Den samme skikk har vi funnet i Norden uttrykt på ristningene fra Örstad i Uppland og på tiljen i Osebergskibet. Det er denne forskjell mellem hestene som jeg tror går igjen i myten. Men det kan godt være at de to guddommer nettop ved den forskjell som kulten gjør på dem, er blitt forklart som vekslingsguddommer. Denne forklaring blir da ikke å forkaste, men den blir å opfatte som sekundær. Den her

opstillede forbindelse er ikke så meget en annen forklaring som det er en annen forklaringsmåte. I selve kulten kan der ligge en antydning av den tro at vekstkraften ved den ene hests død blir bevart vinteren over og blir holdt vedlike til næste vår. Men myten kan forklares ut fra selve kultskikken.

Et lignende forhold kan iakttas ved dioskurene som ildtendere og som de guder som tender stjernene. Hos hellenerne er det de som tender de stjerner som begynner å lyse, hos inderne er aśvinene særlig forbundet med aften- og morgenstjernen. Her er der blitt fremhevet at deri er uttrykt motsvarsforholdet mellem ildtendingen på jorden og det at stjernene lyser frem.

Vi ser her eksempler på den gamle magiske kults omforming til religion, og nettop dette synes å være karakteristisk for denne gruppe. Trolldom ved analogi er et gammelt magisk prinsipp. Når piken stikker nålen i vokshjertet, går der et stikk i hennes utro elskers hjerte. Det er primitiv magi, den beveger sig fra et punkt *Likesom* til et punkt *Således*. Her i dioskurkulten har dette fått en utvidelse. Ildtendingen på jorden når op til selve stjernen som lyser frem. På samme måte er det når den ene hest ofres og dens blod gjemmes til våren, da svarer dette til at vegetasjonen dør, men dens kraft bevares til næste vår. Man ser at *Likesom* fremdeles er et punkt, en bestemt kultskikk, men *Således* er blitt den hele sfære av naturens utvikling. Symbolikken har utvidet sig, kulten gjelder ikke bare det punkt man ønsker å nå, dens betydning har fått en almindelig kosmisk karakter.

Forbindelsen mellem hesteguddom og ildguddom finnes i storgudenes gruppe. I den kom inn som en ny gud hesteguden, som svarer til ildguden, guden med de store hender. Jeg har forklart dette ved at man ryddet nytt land med ild, og ved rydningen trengte man hestens hjelp som trekkdyr. Derfor blir de to opfattet som den samme guddom, og asken efter branden var gjødsling av jorden. Man sådde i den og fikk rikt utbytte. Derfor blev denne gud en fruktbarhetsgud. Nu synes det imidlertid som det innenfor utviklete kultreligioner har gjort sig gjeldende en kosmisk betraktning av ilden. Ilden er blitt opfattet som et livsprinsipp. Professor Brede Kristensen sier herom i sin bok „Livet fra døden“: „At ilden blev opfattet som livsprincip er kjendt og forstaaelig. Varme er forutsætning for liv i planternes, dyrenes og menneskenes verden. Hephaistos repræsenterte dette kosmiske livsprincip; hans evige ild var det evige liv, og fornyelsen av hans ild paa alteret var verdenslivets fornyelse. Tydeligst kommer denne tankegang tilsyne i forestillingen om arnens ild, i Hestia- og Vesta-dyrkelsen. Ti arneilden repræsenterte livsenergien i menneskenes samfund. Den underholdtes og dyrkedes i Rom av de jomfruelige vestalinder, som var mødre i ordets mysteriøse betydning; de sørget nemlig for livets spontane reisning fra døden.“ Professor Kristensen setter dette i forbindelse med likbrenningen. Jeg ser bort fra denne forbindelse, for spørsmålet om likbrenningen ligger

utenfor mitt emne. Men det er påfallende at vi her møter en kosmisk opfatning av ilden som hører hjemme i en kultreligion. Det svarer til den kosmiske utvidelse som ildtendingen i dioskurkulten har fått når man lot den nå op til stjernene som tendtes på himmelen. Innenfor kultreligionen kunde en slik tankebygning reise sig.

Vi kan her se en spenning mellem kult og religion. Det forekommer mig som vi i de guddommer der er knyttet til vognkulten, må se en kultisk reaksjon overfor storgudene.

Spenningen mellem kult og religion er forståelig nok. Kulten var her den eldre myndighet, men den religiøse gudetro har frigjort sig, har sprengt kultens bånd. Så mistet kultprestene sin innflytelse. Og de måtte i den fremvoksende religiøse tro se en fare for det som var målet for deres egen gjerning blandt folket. Når folk hensynsløst trodde på gudene, blev de religiøse ceremonier forholdsvis likegyldige. Og om de blev forsømt, vilde efter kultprestenes opfatning jo selve folkets frelse stå i fare. Forholdet kan på en viss måte sammenlignes med kirkens forhold overfor den fri tanke. At utviklingen har foregått slik som her er antydet, kan vises ved et konkret eksempel. Vi ser det tydelig om vi sammenligner ristningen på Berga Tuna med skibsgruppen på Aspeberget. På Berga Tuna står der under skibsrekken og i avstand ved siden av den en øks med to offergroper. Øksen kan opfattes som offerøks eller som prosesjonsøks. I ethvert fall utgjør den sammen med offergropene en gruppe av kulttegn. På Aspeberget er disse kulttegn anbragt på tilsvarende sted under og ved siden av skibsrekken, men de er her svunnet inn på begge steder. Det står bare en enkelt offergrop. Vi ser her hvordan kulttegnene og dermed kulten har tapt sig. Men på Aspeberget står som førende gud ved skibsrekken guden med de store hender, og hans hest følger ham. Det er guddommen og ikke kulten som det her kommer an på. Ledelsen er overgitt til guden selv. Overfor en sådan utvikling var det rimelig at kultprestene følte sig opfordret til å kjempe for sin stilling og dens prinsipp. Forholdene gav dem nye midler. Der synes i bronsealderen å være fremstått en kultisk bevegelse ved den nye vognkult. Vi har sett beviser på dens makt. Og i den følgende tid synes denne kultbevegelse å ha samlet sig om vognkulten.

Det som vi kan se på helleristningene, er forsøket på å få utjevnet forholdet mellem storgudene og vognkulten. Men det synes ikke å være lykkes å få et fast forhold som kunde stå ned gjennem tidene mellem disse to forskjellige faktorer. Riktignok finner vi de to gudebrødre som efter sin oprinnelse er kultguder, optatt mellem storgudene ved de store helligdommer. I den følgende utvikling skjer det at vognkulten optar guder i menneskeskikkelse, men samtidig konsoliderer den sig og danner sin egen gudegruppe. Firehjulsvognens gudinne og tohjulsvognens gudepar inngår forbindelse, og man får her en ny guddom, den strålende maibrud, som spiller sin store rolle i kulten. Disse guder er i innhold ikke forskjellige fra storgudene, det er fruktbarhetsguddommer og solguddommer, men hele

deres fremtreden og virksomhet er bundet til kulten. Betegnende er her forholdet ved Nerthusdyrkelsen, som den skildres av Tacitus. Det er presten som fører gudinnen om på vognen, det er presten som vet tidspunktet når guddommen blir virksom. Og kulten er omgitt av hemmelighetsfulle skikker, som at slavene bader gudinnens billede i sjøen og så blir druknet. Der står age av kulthandlingene. Også ved Alcis nevner Tacitus presten som er klædd i kvinnedrakt, som et fremtredende moment i kulten. Det synes som om denne kultreligion har festet sig ved de kritiske momenter i gudenes tilværelse, gudenes fødsel, død og opstandelse. Derved fikk denne kultreligion sin dramatiske karakter. Innenfor den kunde der vokse frem en mytologi med bevegede optrin. Utviklingen synes å kunne illustreres ved en sammenligning mellem Fossumristningen, hvor buemannen fordrives ved fruktbarhetens hellige øks, og den dramatiske karnevalsskikk i Vizye i Thrakien, hvor buemannen skyter ned fruktbarhetens representant, men denne opstår på ny. Naturligvis hadde man før sett gudene dø og inkarnere på nytt. Blev en guddom — eller dens representant, en prest, en konge — gammel og avfeldig, eller var han uheldig, blev han drept og erstattet med en ny. Men kultceremoniene har utmalt dette, har gitt et dramatisk billede av hvad der foregår i naturen, spiller på alle strenger ved fremstillingen av død og opstandelse.

Således kunde kultprestene skape sine særlige guder, som passet inn i kultens ramme. De var ikke som storgudene tilbøielige til å vokse op over kulten, så gudstroen kunde her ikke bli farlig for den. Kulten står som mellemledd mellem gudene og folket. Kulten fører sine guder frem når de skal fremvises. Man ser krisene i deres tilværelse, og kulten hjelper dem over disse kriser. Kulten sørger for alt det som skal skje.

Hvordan forholdet mellem disse guder og storgudene har vært, er ikke klart. Hos hellenerne vet vi at f. eks. dioskurene var meget dyrket av folket, og dog står de utenfor kretsen av de store guder, de olympiske guder. Men man synes også å ha villet sette dem i forhold til storgudene. De er blitt gjort til sønner av Zeus. Men derved blev deres mor, som var hovedgudinnen i deres gruppe, firehjulsvognens store gudinne, forvandlet til en dødelig kvinne, som hadde sin kjærlighetshistorie med Zeus som så mange andre dødelige kvinner. Hos nordboerne var de to gudebrødre Ull og Frøy, som er oprinnelige kultguder, optatt i storgudenes krets. Nu blir de trukket inn i den nye gruppe. De blir regnet med til vanene. Og dog finner vi i Norden et motsetningsforhold mellem æser og vaner. Har kultreligionen ment å opstille dem som motguder til storgudene, er det iallfall ikke lykkes å fortrenge disse fra den ledende stilling. Troen på de store guder hadde seiret.

3. Ættedyrkelse og gudsdyrkelse.

I en rekke religioner har man vært opmerksom på at det finnes en dobbelthet. Ved siden av gudsdyrkelsen går en dyrkelse av de døde, ættens forfedre. Man har ment at dette er et mere oprinnelig stadium i religionen enn troen på store naturguder. Og denne ættedyrkelse er likeså seig som den er gammel. Den finnes bevart ned gjennem tidene. Ættens stamfar blir opfattet som et guddommelig vesen, og han kan skjenke sin nåde i de samme virkninger som gudene kan skjenke sin. Det kommer til et spenningsforhold mellem disse to retninger. På helleristningene kan vi ikke bare iaktta selve ættedyrkelsen, men vi kan også se et billede av dens forhold til gudsdyrkelsen. Dels kan man finne at den trenger inn i denne, dels kan man se at den underbygger og understøtter både den bronsealderske religion og den bronsealderske kultus.

Allerede på den gamle Fossumristning kan vi her iaktta et merkelig forhold. Som påvist har her gravofferets dyr, hest og hund, avløst storviltet, hjort og svin, som offerdyr. Hest og hund er mannens faste følge. Hans hest og hund slaktes når det blotes ved hans gravferd. Slik ser vi at hester og hunder blir ofret ved Patroklos' jordeferd i Iliaden. Men her på Fossumristningen er der ikke noget tegn på at hest og hund skulde være ofret ved nogen begravelse eller til nogen død. Her er de blitt almindelige offerdyr, og de har holdt sig som slike helt inn i vikingetiden. De blir brukt som offerdyr i Leire og i Uppsala. Nu ser vi på Fossumristningen også de andre dyr. De utgjør guddommens åpenbaringer. Solen var representert av hjorten, jordguddommen av svinet, og hele kultfesten munnet ut i at disse guddommer kom til syne og likesom satte sitt segl på det hele. Men de dyr som blev blotet, var hest og hund. Og når mennene ved blotgildet åt hestekjøttet, var det kraft fra den gamle ættefar som de følte at de fikk i sig. Hestekjøttet blev stående kost for blotgildene. Å spise hestekjøtt var tegn på hedensk tro. Man husker den dramatiske skildring Snorre gir av den kristne Håkon den godes optreden ved trøndernes blotgilde på Mæren. Her ser vi da at ættedyrkelsen har erobret sig en plass i den gamle kultus, og det på et stadium hvor kulten har overtaket overfor religionen. Hvordan dette ættedyrkelsens innbrudd har foregått, kan vi naturligvis ikke forklare; men vi kan konstatere forholdet at de dyr som blotes, er hest og hund, som hører hjemme i ættedyrkelsen.

Men ættedyrkelsen kan også godt gå i spann med almindelig kultus og gudstro. Det kan vi se på billedene på Kivikgraven. De er dels billeder av guddommer, solen og hesteparet, dels billeder av kultoptrin, optog, hesteskeid, ofringer. Det vilde være rimelig om disse kultoptrin hadde hørt med til en kultus av den døde. Men som påvist er en annen forklaring her mere naturlig, mere samstemmende med det som billedene inneholder. Jeg har forklart dem som billede av årets almindelige fester ved vår og

høst. Men det er påfallende at disse billeder finnes inne i en grav. Meningen må da være at den gamle ættefar som er jordet i graven, efter sin jordeferd er blitt en av „fedrene“, en heros, som kan gi kraft og velsignelse, så at folkets religiøse fester kan få en lykkebringende virkning. Og når man setter billedene i graven, ber man ham om at han vil utøve en slik velsignelserik virksomhet, eller man nøder ham til det, øver en magisk tvang på ham i den retning. Ut fra denne gravhaug, Bredarør, den brede gravrøis, utgår der den tro at ættefaren er med og brer velsignelse utover sitt land. Fra sin grav har den gamle høvding efter sin død makt til å hjelpe sitt folk.

Dette forhold svarer meget nær til det som Magnus Olsen har gjort gjeldende som forklaring på nogen gårdsnavn hvis siste sammensetningsledd er *-haug*, fire østlandske Fylkishaug, og i Trøndelag flere på -haug som ligger ved fylkeskirker, et par sammensatt med personnavn, *Sǫrshaugr* og *Ǫlvishaugr*. Han forklarer dem som gravhauger for bestemte personer hvis navn hører hjemme i høvdingeættene. De fire østlandske Fylkishaug betyr gravhaug for en *fylkir*, en konge, og professor Magnus Olsen mener at man her har for sig billedet av den kultus som vistes mot den hauglagte høvding, forat han som guddommelig heros skulde gi folket sin velsignelse. Han skriver herom i sin bok „Ættegård og helligdom“: „Fylkets midtpunkt var kongshaugen, den gode konges — Olves og Sǫrs og andres — gravhaug, hvor den offentlige kultus fant sted i forbindelse med fylkesting. Her står vi like overfor noget ram-hedensk, noget primitivt, som bunner i et eldgammelt syn på landets, rikets trivsel som en utstrømning av gudekraften der hadde sitt sæte i kongens person. Spor av det samme har vi møtt også på Oplandene, hvor de fire *Fylkishaugr* sproglig er å opfatte på ensartet måte. Men her sydpå har kryssende krefter fått gjøre sig gjeldende. Rikenes underavdelinger er basert på dyrkelsen av g u d e r, guder som mot hedendommens slutning har fått sine hov, *Ullinshof* og *Njarðarhof*. Trøndelagen er alene om å fremvise en ubrutt linje fra k o n g e gudens kultus i gravhaugen til de helligsteder som ved kristendommens innførelse avløses av fylkeskirkene.“

Det er den samme forestillingskrets som gjør sig gjeldende når Kivikgravens høvding i sin grav får billeder av folkets optog og ofringer, så at de blir lagt ham nær på hjerte, så han direkte kan gi dem sin kraft og gjøre dem virksomme til gagn for folket.

Som et særlig tegn for ætten på helleristningene har jeg søkt å forklare såletegnet, enten det er fotsåle eller skosåle. Slik som det er anvendt på helleristningene, kan vi se at det optrer som et kraftcentrum, enten et mottagende eller et givende. På ristningen fra Backa har vi en såle som gudene samler sig om. Til venstre står hesteguddommen i skikkelse av en hest, til høire en stor og en liten mann, og de betegnes ved en dobbeltspiral ovenfor dem. En tilsvarende gruppe har vi på den nærliggende merkelige ristning fra Backa Utmark. De samme guder i den samme

gruppering er samlet om en såle, men her har de alle menneskeskikkelse. Solguden løfter her solhjulet. Hans svenn står ved siden av ham. Og på den annen side står hesteguden i skikkelse av en mann, hvis armer løper ut i hester. På begge steder danner sålen, ættetegnet, centrum og bindeledd i gruppene. Gudenes makt samler sig om det som er tegnet for ætten. På ristningen fra Backa Utmark finnes et par såler ved en annen gruppe. Om den står de kjente offerdyr, hest, hund og hane, hesten under, hanen og hunden over sålene. Også her er sålene centrum. Også her samler sig om ætten hele offerets kraftvirkning. Dette tegn, som her sees å motta kraft både fra offer og fra guder, viser sig også i sin egen makt, den makt som den har i sig selv. På Aspebergets kampgruppe står der over den ordnede skibsrekke til høire, den som tydeligvis er ment å være den seirende, en dominerende såle. Fra stammens kraft er utgått seierens trygghet og makt. Man ser således her ættedyrkelsen som sålene er tegn for, ser den i forbindelse med folkets guder og med det offer som bringes dem, og vi ser den absolutt i dens egen maktutfoldelse. Vi har før gjort rede for sålens og særlig skoens betydning i folketroen. Vi har vist den som attributt hos guder, en Hermes og en Vidar, og vi har vist at disse guder kan føres tilbake til en inkarnasjon av den gamle ættefar. Men betydningen av sålene løsgjør sig undertiden fra ætten; de blir tegn for trivsel og fruktbarhet i sin almindelighet. Det er som når ættefaren blir til en almindelig heros.

Et lignende forhold gjør sig gjeldende ved et annet tegn på helleristningene, nemlig billedet av ormen. I ormen trer ættedyrkelsen mere konkret frem, for ormen er oprinnelig inkarnasjon av den døde. Som sådan har vi bestemt den på Hvitlycke, hvor der står en adorant, en mann med oprakte hender, ved siden av den. Men også ormen går over til å bli en mere almindelig vette. Ættefaren beskytter sin gård og dens dyr, og som en beskyttende vette står ormen over stamoksen på Aspebergristningen. Men denne vettes virkekrets blir utvidet. Den kan også beskytte skib. Over skib står det ormefigurer både på ristningen fra Tessem i Nordtrøndelag og på ristningen på Lökeberget i Bohuslen. På det siste sted er dens hode merkelig nok utstyrt med horn. Det skal kanskje bety en forøkelse av dens kraft. Lignende billeder finnes også på danske bronsekniver. Går vi til det utenlandske materiale, synes ormen å ha gjort et sprang. Guden Kernunnos, som jeg har forsøkt å bestemme som en variant av guden med de store hender, er på kjelen fra Gundestrup også utstyrt med en orm som har horn på hodet. Ættefarens symbol er her forenet med fruktbarhetsguden, ildguden. Slik er det på denne gåtefulle kjel, som er funnet i Jylland, men som man mener stammer fra Donaukelterne. Og hos de keltiske folk, som byr oss så mange gåter, synes å finnes begynnelsen til den utvikling som har satt ættefaren istedenfor fruktbarhetsguden. Under innflytelse fra keltisk hold er Odin, den gamle ættefar, kommet inn hos vestgermanerne og har fortrengt ildguden, som jeg har søkt å vise er den nordiske Frøy. Med makt og kraft er han her trengt inn. Det er han

som fører stammens folk i krigen. Fra midten av århundret efter Kristus har vi som før omtalt en beretning om en krig hvor Odin fører sin stamme i kamp mot en mere østlig-germansk stamme, som har en annen krigsgud, Tyr. Og denne stamme lider et knusende nederlag overfor Odins folk. Og allerede hos Tacitus er Odin steget så høit at han er den største av vestgermanernes guder. Men overalt nådde han ikke frem. Trengte han enn inn ved templet i Uppsala — og det er visst skjedd først i sen tid —, nådde han der ikke frem til å bli den øverste gud. Som den største av de tre guder tronet den gamle folkegud Tor, og Frøy, som han hadde fortrengt hos vestgermanerne, stod her ved hans side. Den plass som han inntok, hadde før tilhørt Ull, innhøstningens gud, guden for sædens opbevaring gjennem vinteren. Denne gud hadde hatt en beskjeden plass ved Odins side i Tyskland. Når de siste kornstrå blev avmeiet, ropte man der tre ganger: Wold! Det er den tyske form av Ulls navn. Her kom Odin inn. Lenger mot nord i Värend og i Mecklenburg lot man det siste kornstrå stå til Odins hest. Og dog trengte han her inn med makt og med stort følge. Han kom som fører for de dødes hær, og toget kaltes „Wodes Heer". I stormnatten om høsten fornam man dem, et tog av svarte skikkelser på svarte hester som for vilt avsted og spredte gru overalt. Men ved julefesten kom de døde igjen. De tok bolig i sitt gamle hjem, og da var de milde og nådige. Julen var den fest man feiret „til grodd", og denne vekstkraft gav de døde sin velsignelse. Slik var den vinterlige Odin som tok Ulls plass hos folket. Men i den offisielle kultus er det på en østlig linje at Odin er trengt frem i Norden, og han tok sin plass i gruppen av Uppsala-templets guder. Denne gudegruppes religion var, som vi har vist, en utpreget kultreligion, en prestereligion, og det kom til å sette sitt preg på den mangfoldige Odin. Han kom i forbindelse med denne presteverdens hemmelige magi, dens trolldomsvesen og dens trolldomstegn. Odin blev seidguden, den vise Odin, skaperen av de hemmelighetsfulle runer. Men en spire til dette hadde ligget i hans oprinnelige vesen som ættefar. For efter primitiv opfatning er ættefaren den kløktige. Pusjan vet å finne vei på de lange, trange stier gjennem de store skoger. Han vet å finne det villfarende får og føre det hjem til bøen. Han vet også å finne igjen ting som er tapt. Hermes er så klok at han opfinner lyren, ved hvis musikk skogtrollet holdes borte, og hos begge disse har dette kloke instinkt utvidet sig. Begge blir de *Psychopompos*, fører for den døde over til „fedrene". Og i den levendes forhold til denne dødsverden, hvordan den nu enn tenkes, spiller naturligvis trolldom og magi, kyndighet i de rette ritus, sin store rolle. Men når Odin, den oprinnelige ættefar, tar sin plass som storgud i den gudegruppe som er karakteristisk for prestereligion og kultreligion, blir naturligvis denne side av hans vesen uthevet og skyter ny vekst. Visdom og trolldomsvesen blir hans særkjenne.

Imidlertid kommer der et annet moment til. Odin blir regnet som stamfar for de store slekter som f. eks. for ynglingekongene, og han blir

skapt i disse kongers billede. Han blir først og fremst krigeren, slik som vi ser hans billede på Vendelhjelmen, ridderen på sin hest med spyd og skjold og med sine to fugler på skulderen. Her har han fortrengt Frøy. Frøy har måttet overlate ham sin hest, så han, hestenes gud, rider på en galt. (Riktignok har vi fra en tradisjon som finnes i et skaldedikt, meddelelse om at Frøy rider på hesten *Blóðughófi*.) Frøy har også måttet avstå til krigerguden Odin sin ring og sitt skib. Disse to skikkelser, krigerkongenes Odin og seidprestenes Odin, har inngått en underlig forbindelse. Vi kan merke det i hvad der fortelles om Odins ravner. De finnes på Vendelhjelmen, så de er gamle hos krigerkongen Odin. I Haraldskvedet sier ravnen stolt at den har fulgt den unge ynglingekonge (Harald Hårfagre) siden den kom ut av egget. Det er primitiv opfatning. Ravnen følger hærkongen fordi den vet at han skaffer den føde. Om krigskonger heter det oftere, og tydeligvis sies det med stolthet, at de ikke har sultet ravnene. Slik er visstnok Vendelhjelmens Odinsravner å opfatte. Men de er blitt omtydet i retning av trolldom og visdom. De bringer Odin bud om allting som skjer i verden. De er blitt visdomsfugler, og de bærer de mystiske navn *Huginn* og *Muninn*. Krigerattributtet er således blitt forvandlet til et tegn på mystisk visdom, et ekte trollmannstegn.

Imidlertid nøier ikke Odin sig med den stilling han har fått. Bare i Uppsala blir han stående i annen linje. Han blir den øverste gud, den første blandt æsene. Det er først i denne sin stilling at han er blitt moderguddommens, Friggs, ektefelle. Moderguddommen er naturligvis urgammel. Gudenes mor hos æstierne bærer ennu det gamle tegn, villsvinet. Det er moderguddommens oprinnelige dyr. Denne guddom utvikler sig naturligvis i mange varianter. Men både hos sydgermaner og nordgermaner finnes den under samme navn, Frija eller Frigg. Når Odin er blitt Friggs ektefelle, så kan han ikke være blitt det uten at han var den øverste blandt gudene. Men en tendens til det lå i selve hans vesen, for han var jo oprinnelig ættefaren, og når han blev ættefaren blandt storgudene, måtte der i dette forhold ligge noget som drev ham til forbindelse med selve modergudinnen. Det ene griper her inn i det andre. Bare den øverste blandt gudene kan være moderguddommens husbond. Men ættefaren er efter sitt vesen den som må antas for hennes ektefelle. Begge deler i forening har da fremskyndet Odins ophøielse. Og så stiger ættefaren op i en ny sfære. Odin blir gudenes far. Begrepet har her nådd sin kulminasjon. Den som oprinnelig var den gamle ættefar på en enkelt gård, han er nu steget op til å bli far for alle guder. Og han får det mektige tilnavn „Allfader“. Både i hans nye stilling og fremfor alt i dette navn har ættefarguden nådd op til det punkt hvor hans vesen som ættefar har vokset sig ut, så det har fått en kosmisk karakter.

Register.

Agni 197
Alcis 129, 162
Alrek og Erik 132
Amaltheia 107
anonymos theos 117
Apollon 171—180
Arendal, Lilla 38, 42 f
Artemis 176, 178
Aspeberget 8 ff, 36, 45—52, 62 f, 67 f, 72, 96, 115, 154 f, 159, 204, 208, 212
Asviner 130 f, 200 f
Attika 134
Audhumbla 74

Backa 11 f, 20, 154, 211
— utmark 17, 32, 59, 89—94, 125, 154 f, 211
Bakkehaugen 33, 35
Bardal 1 f, 23
Begby 145 ff
Beitstaden 21
Berg, Stora 4, 37
Berga Tuna 67—73, 208
Bjärsjöholm 70 f
Björneröd 76 f
Bjørngård 31, 33, 57 f
Bjørnstad 18
Blóðughófi 122
Blomberg 32, 35
Borge, Lille 21 f, 136
Borgstedfeldt 120, 157 f
Brecke 32, 34
Bro utmark 30, 32
bryllup 56
buevetten 61 f, 170, 192
bukk 9, 11 f, 119 f, 196 f
bukkehorn 15
Burg, Deichselwagen 138 f
Busgård 6, 24
Bootia 105, 107

Cypern 105

Dejbjerg 136
Demeter 121
Dioskurene 131 f, 184, 200 f, 206
Dipylon 49, 108
Disåsen 124, 127
dobbeltøks 96
Draupner 161, 164
dødmanns ben 74
dødshær 167
dødsskib 48, 54, 79

Ekenberg 20
elg og bjørn 66
Elis 97
Europe 132
Evenhus 2
Evje 31, 33 f, 36

Flyhof 30, 99 f
Fordal 12 f
Fossum 37, 59—67, 184, 195, 202, 210
Fossumtorp 22
Frigg 118, 214
Frännarp 124, 126
Frøy 96, 99, 113 f, 121 f, 127 f, 141, 159—170, 214
Frøya 141 f

Gallehus 188—194
Gē 134
Gefjon 164
Gemeinlebarn 135, 139, 183
Gerd 174
gravvetten 54, 204
gren 12, 38 f, grenskive 36 f
gudenes moder 12 f
guden med de store hender 8, 10, 19, 22, 120, 198
gudetrias 31 f
Gullinbusti 161
Gundestrup 121 ff, 159, 174 f
Gungner 122, 161

Hadriansvollen 115
Hagia Triada 49, 51, 79, 82 f, 86
Hallstatt 183
hammer 15
hammerformet sverdskjede 16
hane 43
Hede, Nedre 19
Hekate 178
Hera 74
Herkules 113
Hermes 150 f, 167, 171, 213
Hermes-stav med ormer 156, 158
heros 89
hest, hund og hane 59 f, 66
hesteguden 8, 10—15, 18, 20 ff, 196 f, 210
hestepar 12, 24
hesteskei 87
hestevogn, tohjulsvogn 76, 124—132, 200
hieros gamos 67, 132, 175
Histia 102
Hjerting, Østre 22
hjort 119, 123
Hjulatorp 38 f
Hoghem, Stora 27
hund 12
Hvitlycke 10, 26 f, 29 f, 40, 48, 52—59, 80, 154 f, 204
Häskje 63
høstoffer 88
Håkebytorp 15, 18

Ida 74
ild 207
ildboring 84
Indra 107, 116
Isis 44, 118
Itzehoe 135

Juno 43
Jupiter 107
Järrestad 60, 84

Kalleby 10 f, 28, 31 f, 204
karnevalsfest 174
Kastor og Polydeukes, se Dioskurene
Kedabeg 63, 65
Keppinge 15
Kernunnos 101 f
Kivik 20, 22 f, 76—89, 124, 161, 205, 210
kjelevogn 135
Kjøbenhavn, Tor 6, 16, 18, 97
Klinta 12, 41, 76, 78, 204

Korint 108 f
kors 192
Krannon 134
Krapperup 25, 27
kuvogn, firehjulsvogn 132—142, 200

Leda 132
Leonardsberg 22
Leto 176
Litsleby 21, 30 f
London, British Museum, indisk gravsten 104
Lycke 60 f
Lyse 48
Løberg 14 f
Löfåsen 15, 36, 100 f
Lökeberget 20, 22, 54, 56, 137

Mars 109, 130, 175
Matzhausen 119 f
Merkur 113, 167
Milavec 135
Minos og Rhadamantys 132
Mochlos 104
Morlungo 14 f
Mykenai 21, 96, 103 f, 106
måne 20 f

Nackhälle 42
Napoleon III's fotavstøpning 143
Nehalennia 44
nek 164
Nerthus 132 f, 139, 203
Nes 14 f
Njord 133, 137 ff, 141, 169, 173
Nuadu 116
Nämnforsen 2

obelisk 80
Odin 113 f, 122, 129, 142, 160—170, 189 f, 213 f
Ödenburg 136 f
Okkenhaug 15 f
okse 196 f
oksehorn 16
oktoberhesten 92, 166
Ordrup 23
orm 45 f, 57, 155—159, 192 f, 212
Oseberg 92, 94, 136
Pasiphae 132

Peccatel 135
Perkunas 97, 119, 185
phallos 24 f
Phylakopi 103
pinseoptog 86
Poseidon 108
Pusjan 170 f, 213

ravn 214
Rhaos og Rhaptos 131
ring 10 f, 21 ff, 25 f, 191
Rudra 62, 170—176, 178
Runohällen 63, 65, 73 ff, 133, 202
Russland, Syd-, bronsefigurer 101 f
Ryland 20, 92
Ryk 15
Rynkeby 64, 66
Rå 62, 64

Saint Germain en Laye 139, 141
Sandåker 66 f
Sif 163
sjelefugler 48 ff
Skade 137 ff, 166, 173
Skallerup 71, 137
skibsbrand i Iliaden 104 f
Skiðblaðnir 161
skjold 37 f, 164, 184
sko 147—150
Skomakaren 30, 48 f, 59
Sleipner 122, 161, 166
Slänge 28 f
sol, ild og måne 110 f
Solberg 17 f, 97
solens datter 185
solguden 17, 19 f
solgudens svenn 17, 19 f
solhjort 63 f, 184, 190, 196 f
solhjul 9, 11—15, 17, 20 f
Solsem 3
spiral 12, 15
Sporanes 2
spyd 10, 27, 30 f
Strettweg 135, 180—188, 206
Sūryā 132, 140, 185
svane 42 f, 119, 138, 179 f
svin 64 f, 119—122, 196
Syros 13, 105 f
Szaszavaroszek 71, 137 f
såler 50, 143—155, 212

Tanaros 97, 191 f
Tanum 57
Tarsos 96
Tegneby 40
Tessem, Vestre 156 f
— Østre 25, 46 f
Thingsus 115
Tofvene 16, 18
Tor 96, 100, 113 f, 168, 191—194
Tose 114 f
Tro 1, 15, 17
Trundholm 13 f, 138
Trättelanda, Norre 17 f
Tu 24
Tufte 144 f
Tyr 100, 113—116

Ull 127 f, 141, 162—170, 189 f, 213
Ullin 163
ulv 119, 171, 189 f
urner, svaner og hjul, bronsealder 69, 71

vaner 141, 168, 206
Varlös 61, 63
vébǫnd 91
Vendel 121, 158
Veraldar Goð 98
Vetula 123
Viborg 131
Vidar 152 f
Villfarastenen 124 f
Vingen 2

Waralden Olmay 98 f
Wismar 53, 72 f
Wold (Wodl, Waul) 165, 168, 189

Ystad 2, 59

Zeus 107

älvkvarn 70

øks 26—29, 69 f, 185
Örsta 92 f
Österröd 16

Åloppe 2
Åmøy 1, 25, 27, 144, 146

Trykt 8. september 1937.